中国古代女子教育

曹大为 著

北京师范大学出版社

目　录

远古编

古代中世纪编

序

本书花费如此冗长的篇幅对中国古代女子教育详加探考，主要基于以下几点认识：

教育是人类按一定的价值观念、目的要求对社会成员施加影响的有计划的活动，是传递知识技能、培养品德情操，使个体和民族潜在素质、价值得以实现，使文化得以共时传播、历时传递、社会得以延续发展的重要途径，并对人类素质、民族性格的形成发展，对文化的塑造创新，对规划社会发展道路和影响社会文明发达程度起到重大作用。中国古代专门针对女子实施的教育，无论在施教对象、教育目的、培养目标、教育内容，还是教材编写、教育方法、组织实施等方面都有别于一般教育而自成体系。作为古代社会控塑妇女的重要手段，女子教育对确立女子价值体系、塑造性格品德和社会角色形象起到至关重要的主导作用。对女子教育的探考不但是研究古代教育不应忽略的一个方面，而且是考察古代妇女问题的重要关节。特别在家国同构的中国古代，妇女问题最为集中

典型地反映了社会结构和传统文化的特点。女子教育是统治阶级实行社会控制的典型体现。中华民族刻苦、勤奋、克己、献身等优良传统和依赖、屈从、拘谨、自卑等国民积习中的缺憾在妇女身上表现得淋漓尽致，古代女子教育中蕴含的精华和糟粕都更为典型地折射和强化了中国传统文化的特质，从正负两个方面强有力地塑造着民族的灵魂。需要强调指出的是，无视妇女问题的研究，以及忽略与之相关的家庭、家族、宗族问题的研究，就不可能真正把握中国古代血缘与地域二系合一家国同构的特点，不可能真正把握中国历史发展的特殊脉络。而迄今为止我们看到的中国通史著作，恰恰罕能把握住这一有别于西方的中国古代社会深层结构的基本特征。因而本书对中国古代女子教育的探考，不仅有助于加深对古代教育、妇女诸问题的认识；对于全面深入了解中国传统文化和古代社会模式，并进而加深对中国历史发展特点和规律的认识也不无裨益。

由于观念的偏颇并囿于史料零散缺略，有关中国古代女子教育方面的情况多至沉埋，若明若暗，学术园地中这一颇有意义而又饶有兴味的课题长年尘封，人迹罕至。以至对中国传统文化并不陌生的日本学者所编洋洋四十部《世界教育史大系》中，非但《中国教育史》专卷无片言只语谈及女子教育，就是《女子教育史》专卷中，也竟然欧美、日本、苏联三分天下，各占一编，而独对中国女

子教育未置章节。[1]这种情况当然和国内本身未能深入研究而出现缺环有关。如毛礼锐先生在《中国教育史简编》一书序言中指出的："科技教育、社会教育、家庭教育、儿童教育、妇女教育等等，在中国教育史上也都有一定地位。过去我们的教育史研究工作做得不够，有些环节还比较薄弱，有些甚至还是空白，很需要抓住重点课题加强薄弱环节，填补缺门，有领导、有计划地做好研究工作。"[2]就是在这部毛先生主编的按专题编写的教育史专著中，古代的科技教育、体育、美育及社会教育已分列专章论述，占有一席之地，而妇女教育也还只能暂付阙如。正是这一选题本身的价值和开拓的艰辛吸引作者勉力进行拓荒的尝试。

本书对古代女子教育的探考，力求突破传统教育史的研究方法，注意从文化史、社会史更为广阔的视野进行多方位、多层面的综合考察。我们的研究不但包括宫廷女教、宗族女学、家族女塾、佛道庵观女教等较为规范的女子教育，也涉及家庭教育、社会教化、培养妾婢家妓的特殊训练和劳动妇女民间会社教门传习技艺以及知识妇女从师友问学等教育活动；不但研究女子教育的目的、内容、教材、方法、组织实施，揭示其发展演变的原因和规律，还从社会环境、教育、女子主体意志等不同层面对影响女子成才和塑造传统妇女形象的诸种因素进行综合探

---

① （日）世界教育史研究会编：《世界教育史大系》，株式会社讲谈社发行，1977年。

② 毛礼锐主编：《中国教育史简编》，教育科学出版社1984年11月。

讨，并对女子教育的社会效应和历史影响做出分析评价。其间既有史前母系社会与阶级社会之间，先秦、汉唐与明清之间历时性的纵向变迁；也有中原地区与边远地带、农耕民族与游牧民族之间的共时性差异；而且还存在着民间妇女与上层贵妇、受商品经济影响较深的城镇妇女等不同阶层之间的区别。本书把主文化、亚文化和反文化同时纳入视野的立体交叉多层面研究，将有利于全方位揭示历史事象的真实面貌，使读者对何以会出现春秋时期泰山两侧鲁女呆板木纳而齐女放荡不羁，唐代《女论语》刻板说教与壁画陶俑中不乏袒胸露怀英姿勃发妇女造型这类强烈反差；对何以会存在“时时择语浑如哑，事事重思惧失行”[①] 正统妇女形象与“妇女之轻剽好作乱，大抵不少概见也”[②] 之间的悖论，做出合理的诠释。尽力为读者展现一幅全方位的古代女子教育场景。

女子教育的发展演变无疑要受到社会背景的影响和制约，同时又有相对的独立性、稳定性，有自身的规律，其嬗变的幅度与频率并不总是与社会历史总体进程同步，因而本书的历史分期并不套用“五种社会形态”的条框，而是采用宏观的粗线条模糊性分期，把夏代之前列为远古期，夏代迄于辛亥革命划为古代中世纪时期。所谓中世纪，从世界历史范围来看，通常指介于古代奴隶制与近代资本主义之间的封建制时代。中国古代在农耕自然经

① 邱心如：《笔生花》。

② 谷应泰：《明史纪事本末》卷23。

济与宗族血缘纽带双重制约下跨入阶级社会门槛。血族纽带的滞留，阻碍了完全将族人化为“非人”的活财产的奴隶制趋势。中原王朝不存在一个以奴隶制剥削形式占据主导地位的奴隶制阶段。而学术界长期流行的“封建制度”一词，亦非中国古代“封土建国”的原义（西方使用的“封建制”概念与此相类），而是从“五种社会形态”角度确定其含义，这实际上是译介、创新语汇时遗留下来的问题，极易造成混乱和争议。事实上，中国历史上所谓奴隶制和封建制之间的界限并不分明，或许笼统以宗族型农耕文明社会来概括更为贴切。这是关于本书不用奴隶制、封建制概念分期，而以“古代中世纪”模糊涵盖的一点必要的说明。至于文中使用封建制度的概念，则仍沿用“五种社会形态”角度的涵义。正如李大钊在论及孔子的学说所以能支配中国人心二千余年的原因时所指出的，“因它是适应中国二千余年未曾变动的经济组织反映出来的产物，因它是大家族制度上的表层构造”。[1]中国古代的妇女问题包括女子教育问题显然更多受到延续数千年之久的农村自然经济基础和宗族血缘社会结构的影响。尽管明清时期比起夏商周三代在生产力、政治制度等方面发生了很大变化，并开始出现工业文明萌动的迹象；但从全局来看，农耕文明和宗族血缘纽带顽固滞存的基本格局并未突破，妇女的地位作用没有发生本质变化，女子

① 李大钊：《由经济上解释中国近代思想变动的原因》，《新青年》第7卷第2页。

教育的基本状况、精神实质亦未发生明显带有阶段性的本质变更，我们除了高度重视明清时期局部地区的变异之外，不可能也无需详尽描绘这种细微变迁的轨迹。即使是夏与辛亥革命这两条界限也还是一种模糊的划分，旧的历史时期中已经孕育着不少新的因素，新的历史时期中还保留着诸多旧的成分，新旧之间藕断丝连，并未一刀断开。在对同一历史时段中的流变给予一定注意和描绘的前提下，我们更加侧重把该时段作为一个整体加以大跨度的宏观把握。需要说明的是，本书古代中世纪编下限只探讨明清妇女解放思潮对革新女子教育的影响，而不涉及清末资产阶级发起的女子教育改革，也不反映早期西方殖民主义在华开办教会女校及其在中国产生的影响。有关这方面的情况拟在中国近现代女子教育部分展开，那将是另外一本书的任务。

乾嘉时期的著名学者章学诚曾力辨史学和文学著作的区别："余尝论史笔与文士异趋，文士务去陈言，而史笔点窜涂改，全贵陶铸群言，不可私矜一家机巧也。"[1] 又说"文士撰文，惟恐不自己出，史家之文，惟恐出之于己，其大本先不同矣。史体述而不造，史文而出于己，是为言之无征，无征且不信于后也"，"史家诠次群言……是故文献未集，则搜罗咨访，不易为功……非寻常之辈所可能也"。当然，这并不意味对史料便可不加甄选"纷然杂陈"，而是还要"贵决择去取"，"既经裁取，则贵陶熔变

① 章学诚：《文史通义》补遗《跋湖北通志检存稿》。

化”。[1]鉴于本课题研究的拓荒性质，许多基本状况尚不清晰，因而不得不较多征引史料详加考辨。作者虽滥竽高校讲授历史课程多年，但断不敢以“非寻常之辈”的史家自居。其间的差距便在于“决择去取”、“陶熔变化”方面力难从心。之所以不避“纷然杂陈”之嫌旁征博引，实在是出于“惟恐出之于己”、“无征且不信于后也”的顾虑，尚祈读者曲谅。又因本书采用不同视角多层面的研究剖析同一历史现象，有些材料难免交叉重复，我们将尽量注意在不同章节分别阐述时各有侧重，同时，为了避免过多重复，本书不单设女子教育思想、理论方面的章节，而把这方面的内容分散在其余有关章节中。这一缺陷或许要留待以后撰写一篇论文来弥补。

无论古今中外，在处理人自身、人与自然、人与人、人与社会关系方面都面临着一些共同的课题。教育活动和妇女问题既是一种历史现象，又是与人类共存的“永恒”范畴，其间包含了不少跨时空、超阶级的共同因素。另一方面，从历史的眼光来衡量，中国走出中世纪的时间并不久远，浸透在中国古代女子教育中的观念导向作为构成传统文化的重要成分，还在潜移默化强有力地制约、复制着人们的价值取向和行为模式。作者不仅寄望通过研究中国古代女子教育能够有助于总结经验教训，为发展当今教育、解决妇女问题提供借鉴；更希望能够面向世界、面向未来，用发展的眼光、改革创新的视野，对传统

---

[1] 章学诚：《与陈观民工部论史学》，《章氏遗书》卷14。

的“女子教育”文化加以分解剖析。例如引导妇女反对“徇私、罕顾公义”的末俗，树立“放义而行，私爱可捐，躯命可舍”的克己奉献精神[①]，堪称是中国古代女子教育，也是中国传统文化的精华所在；但在当时却是建筑在对女子个性才能极度摧残和服务于巩固宗族血缘社会及加强封建专制集权统治基础之上，是在女子麻木、残缺、病态的心理扭曲基础上形成并与之紧密相联的，优劣融为一体。今天对于克己奉献的价值导向，理当因势利导，在新的历史条件下发扬光大。但这种弘扬必得通过充分批判其专制压迫的内涵，并将其纳入社会主义精神文明体系中加以改造，在四个现代化实践中转轨重塑、融会创新，赋予新的生命。惟其如此，才能对建构科学社会主义新文化有所助益。这虽然并非本书直接论述的主题，却是作者在撰著过程中时刻不曾忘怀的期盼。

是为序。

① 蓝鼎元：《女学》卷2。

远古编

中国是世界上著名的文化古国之一，据目前考古所知，中华民族的祖先至迟在一百七十万年前就已劳动、生息在祖国的大地。以发明磨制石器、陶器和农业为主要特征的新石器时代文化遗存迄今已发现7000多处，遍及祖国南北，充分显示远古先民披荆斩棘、累世开拓，创造了光辉灿烂的史前文化。因其时尚无文字记载，我们难以准确掌握原始社会人类教育、包括女子教育的状况。但是依据考古资料，参照远古流传下来的神话，并且利用古代社会的活化石——民族学资料加以印证，还是能够使我们对女子在原始教育中的地位和所发挥的重大作用留下深刻的印象。

第一章　人类最早的教师——女神的传说

一、女神传说留下的史影

和世界上其他民族一样，中国古代传说中以女娲为首的众多女神异常活跃，在神话世界中占据了重要地位。而这些神话传说实际上是“通过人民的幻想用一种不自觉的艺术方式加工过的自然和社会形式本身”。[①] 透过女神传说留下的史影，荡涤掉弥漫其间的神奇色彩，揭示出其中合理的历史内涵，便可为我们了解妇女在原始教育活动中所起的作用提供许多有价值的情况。

女娲造人，置婚姻作笙簧

女娲在古代神话中是位能够化育万物的女神，而且是创造人类的伟大母亲。

开天辟地之初遍地草莽，渺无人迹。女娲感到荒凉孤寂，便“抟黄土作人”，用黄土掺水按照自己的形貌捏成一个个小像。谁知这些黄泥一经神女捏揉顿时注入生命，成为一群活蹦乱跳的男女，围绕着女娲欢呼雀跃。女娲高兴极了，加倍努力地创造更多的生灵。后来她索性“引绳于絙泥中”，用藤条蘸满泥浆向四方挥洒，这溅落在大地的泥点也

① 《马克思恩格斯选集》第2卷第113页。

都成了四散奔走的血肉之躯。世界上从此充满了生机蓬勃的景象。

东汉应劭在《风俗通》中记载的这则神话反映了原始社会前期“民知有母而不知有父”的真实情况。另有一种流传颇广的传说称女娲和东方天帝伏羲既是兄妹又是夫妻。在汉代画像石中常能见到“伏羲鳞身，女娲蛇躯”两尾缠绕的画像。有的画面男捧太阳，女捧月亮；有的男执曲尺，女持圆规。山东武梁祠中的一幅在二神中间还有一活泼可爱的小儿手拽二人衣袖吊在空中摇荡，可谓女娲伏羲二神兄妹结婚繁衍子孙的形象写照。

女娲为了使她的儿女永世生息繁衍，又担当起“为女媒，因置婚姻”的职责[1]，为人类建立起婚姻制度，教男女自行婚配，生儿育女，延续后代。因而后人又把女娲“祀为皋禖之神”。[2]《周礼·禖氏》称：“仲春之月，令会男女，于其时也，奔者不禁。”每年仲春二月在祭祀女娲期间，青年男女可以自由交往不受任何干涉。

古籍《世本·作篇》中还有“女娲作笙簧”的记载。这种古笙用瓠做成，即葫芦笙，共十三管，和现代的芦笙相类。这确是一种古老的乐器，云南一带就曾有春秋时期青铜芦笙斗出土。后唐马镐在《中华古今注》中回答“上古音乐未和，而独制笙簧，其义云何”的问题时说：“女娲……欲人之生而制其乐，以为发生之象。”马镐认为创制这种乐器是为了使人类滋生繁衍。这种解释不无道理，唐代《蛮书》中亦有“少年子弟暮夜游行闾巷，吹壶芦笙，或吹树叶，声韵之中，皆寄情言，用相呼召”的描述。直到现代西南少数民族中还盛行着在芦笙歌舞盛会中选定终生伴侣的风俗。历史上音乐和婚配爱情活动就是这样结下不解之缘。

宋人罗泌撰《路史·后纪》提到女娲还创作过一种《充乐》，

---

① 《路史·后纪二》注引《风俗通》。

② 《路史·后纪二》。

"乐成而天下幽微无不得其理"。音乐歌舞竟能起到使社会安定，诸事顺理不乱的作用，自然和这位爱神兼音乐之神为人民制定婚姻制度，确立一定伦理准则有关。因为在"人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇"[1]的原始时代，氏族的婚嫁是关乎人类社会稳定兴衰，影响血缘延续、种族繁衍的大事。

正当人们遵循女娲的教诲，按照她建立的制度愉快生活的时候，突然爆发了一场灾难。维系天穹的四极塌陷，九州大地震裂出许多纵横交错的无底深沟，"火爁炎而不灭，水浩洋而不息"[2]，猛兽狂奔，鸷鹰乱飞，吞噬着惊惶失措的人民。古籍中的这类记载描绘出了一幅洪水泛滥、猛烈地震后的惨状。

女娲见人类受此苦难非常痛心，毅然挺身而起，亲手熔炼五色石子填补苍天的窟窿，又斩断巨鳌的四足把天穹支撑牢固，她还杀掉兴风作浪的黑龙，把芦苇烧成灰，堵塞平息了洪水。于是宇宙恢复平静，春夏秋冬四季如常，禽兽虫蛇也"无不匿其爪牙，藏其螫毒"，不再敢肆意伤人，人们重新过上幸福快乐的生活。他们衷心颂扬女娲的功业："上际九天，下契黄垆，名声被后世，光晖熏万物。"[3] 这位女神不但是养育人类的母亲而且是爱神、音乐之神，是最早教导启迪人类的伟大教师，并被视为威力无边的保护神，受到子孙后代万世景仰。

姜嫄教民稼穑

春秋时期的《诗·大雅·生民》篇和西汉刘向撰著的《列女传》、司马迁的史学名著《史记》都记载了周代始祖姜嫄的故事。生民之初，这位女神因在田野上踩了一个巨人的大

① 《韩非子·五蠹》。
② 《淮南子·览冥篇》。
③ 《淮南子·览冥篇》。

脚印，感而受孕，生了个孩子取名叫弃。姜嫄“清静专一，好种稼穑”[1]，当弃还在童年的时候，母亲就精心培养他立下“巨人之志”[2]，“教之种树桑麻”。弃很聪明颖慧，“能育其教”[3]，在游戏中学会了种植技术。他选育良种，除去杂草，种出的瓜果豆麦“实方实苞，实种实褎，实发实秀，实坚实好，实颖实栗”[4]，比起野生作物要肥硕香甜得多。弃长大后被尧聘请担任天下“农师”，指导和管理全国的农业生产，“天下得其利”，取得很大成绩。后来弃被尊为农神，号称后稷[5]。直到近代山西省闻喜县稷王山一带还保留有后稷庙和姜嫄陵墓。每年夏历三月初一，姜娘娘庙香火缭绕，人们纷至沓来，社戏致祭。当地出产一种明亮如玉的五色石子，有的像麦粒、稻谷、玉米和或黑或白的芝麻；有的像西瓜子、南瓜子和甜瓜子；还有的像板豆、小豆、绿豆、江豆，相传这些“五谷石”就是姜嫄母子教人民播种五谷留下来的种子变成的遗迹。在哈尼族民间叙事长诗《不愿出嫁的姑娘》中，女子缅怀母系制时代的荣耀，她们理直气壮地申诉道：

> 老古时候也有姑娘，创造天地万物的是奥玛，先挖田的是玛则，先盖房子的是玛美。种桑种谷的是我们女的，我们都是措未迂的后代，怎么我不得吃？怎么我不得在？

原始农业系从以妇女为主的采集活动中逐渐发展起来，妇女理所当然对发明农业、传授耕作技术作出特殊贡献。至今云南有的少

---

① 刘向：《列女传·母仪》。
② 《史纪·周本纪》。
③ 刘向：《列女传·母仪》。
④ 《诗·大雅·生民》。
⑤ 《史记·周本纪》。

数民族在收割水稻时也还保留了由妇女开镰的遗俗。[1]

玄女传授兵法

氏族社会末期,中原一带爆发了一场大规模的部落战争。东南方的部落神蚩尤兄弟八十一人,"兽身人语,铜头铁额",驱魑魅魍魉大举向黄河流域进犯。[2] 神话中统治全宇宙的最高主宰黄帝几番晓以仁义,不能阻止蚩尤,于是帅熊、罴、狼、豹、貙、虎诸部迎战。蚩尤凶悍异常,"幻变多方,征风召雨,吹烟喷雾"[3],使黄帝九战皆败。危难之际,"人首鸟形"的九天玄女向他传授战法,从此行军布阵变幻莫测,终于打败蚩尤,取得中原决战的胜利。由于得到神女帮助,黄帝统一了中原各部落,发展和代表了先进的中原文化,成为奠立中华民族原始雏形的杰出代表。

嫘祖治丝

养蚕治丝在中国有着古老的历史,浙江吴兴钱山漾新石器时代遗址中就曾发现丝绢残片、人字纹细丝带、丝线及麻绳、陶纺轮等实物。经C^{14}测定,时代距今4700±100年,树轮校正距今5288±135年。山西夏县西阴村仰韶遗址发现被切割的半个茧壳和一些纺轮、骨针,时代更为久远。商代甲骨文中也已有昂首吐丝的蚕和桑、丝、帛等字样。康有为认为,蚕桑之事,"男子逐兽心粗,岂暇揣摩"?女子则"宅旁井边,从容顾望,见彼吐丝之异,乃为豢养之谋。因彼眠起桑中,食之如扫,知其所

---

① 参见毛礼锐、沈灌群主编:《中国教育通史》第1卷第11页,山东教育出版社1985年4月版。

② 《太平御览》卷79引《龙鱼河图》。

③ 《广博物志》卷9引《玄女法》。

嗜，采以养之，而蚕乃吐丝无穷，因与箔而令织，于是蚕丝之利，衣被无穷”。[1] 古籍亦有神农氏“身自耕，妻亲织”的记载。[2] 新石器时代中晚期遗址墓葬中纺轮也大多为女性随葬品。这都确切表明丝蚕之事向为妇女所专职。有关这方面的神话传说自然也和女子密不可分。《山海经·海外北经》有“一女子跪据树欧丝”的描述，把蚕的昼夜吐丝和农妇的辛勤劳作形象地融为一体，而成为女子直接在树上吐丝。据《通鉴》前编记载：“西陵氏之女嫘祖，黄帝元妃，始教民育蚕，治丝茧以供衣服，而天下无皴瘃之患，后世祀为先蚕。”这位向世人传播养蚕治丝技术的天后娘娘便是后世桑蚕之家必祭的蚕神。



娥皇和女英，是尧的女儿和舜的妻子。《史记》中详细载有娥皇、女英传授妙计，指点舜历经艰难曲折，制服粗野顽劣的弟弟象的经过。袁珂在《古神话选释》中认为司马迁的记叙已是稍后时代的传说，多半已经历史化了，神话的因素很少。这则古老神话的原貌应是英雄而兼神人的部落首领舜，是位勇敢的猎人，他在和长鼻大耳、巨脚利齿、凶悍狡谲的野象周旋时几番遇险，后来依靠娥皇、女英两名天女的帮助，终于战胜驯服了野象，使它开始为人类服役。《论衡·偶会篇》称“舜葬苍梧，象为之耕”，说舜死后埋葬在苍梧山麓，被他驯服的野象自动来替他耕种祀田。此外《吕氏春秋·古乐篇》有“商人服象，为虐于东夷”，即商民族役使大象在东方一带逞威的记载。甲骨文卜辞卜田亦有伏象的记录，并有人手牵象的字形，这都是上古已经驯服野

---

① 康有为：《大同书》戊部第三章《女子最有功于人道》。

② 《淮南子·齐俗》。

象用于作战和农耕的证明。

鲧禹治河

远古时期全球范围洪水泛滥，造成巨大灾难。当时正值尧舜之际，面临“大溢逆流，无有丘陵、沃衍、平原、高阜，尽皆灭之”[①]的惨状，抗洪治河成为关乎人类存亡的大事。起初尧派鲧担此重任，鲧因冒险偷盗天帝的宝物——一种能不断生长的“息石”、“息壤”去平息洪水，被天帝派火神处以极刑。鲧死之后精神不灭，身躯三年不腐，居然又“鲧复（腹）生禹”[②]，从腹中化生出儿子大禹。后来舜又命禹继承鲧业，继续治河。

一次大禹在巫山脚下施工，突然狂风骤起，石裂山崩，工程严重受阻。正在大禹一筹莫展之际，恰遇一位神女遨游东海回来路过此地，便急忙“拜而求助”。这神女是王母娘娘的第二十三女、云华夫人瑶姬。瑶姬曾受“廻风、混合、万景、炼神、飞化之道”，神通广大，她为大禹诚心治河的精神感动，欣然传授“策召神鬼之书”，并命狂章、虞余、黄魔、大翳、庚辰、童律等属神“助禹斫石疏波，决塞导阨，以循其流”[③]，使大禹顺利渡过难关。后来大禹发现瑶姬“顾盼之际，化而为石；或倏然飞腾，散为青云；油然而止，聚为夕雨；或化游龙，或为翔鹤”，千态万状，变化多端；又打听到瑶姬是西华少阴之气凝聚成的真仙，更加钦佩，感激不已，再三拜谢求教。于是瑶姬打开丹玉宝匣，赠以治水仙书“上清宝文”，并再度派庚辰、虞余鼎力相助，终于“导波决川”，获得成功。几千年来大禹成为人们心目中解救危难的治河英雄，深受拥戴。后来舜主动禅让帝位，禹便成为夏朝的开国君主。

---

① 《吕氏春秋·爱类篇》。

② 《山海经·海内经》。

③ 《太平广记》卷56引《墉城集仙录》。

关于瑶姬助禹治河的传说出自晚出的道家的仙话。道家尊崇女性的作用，倡言“玄牝之门，是谓天地根”，“牝常以静胜牡，以静为下”[1]，往往更多反映出母系氏族时代的史影。其实孕育了禹的鲧本来就是女性。《说文》云：“鲧，鱼也，从鱼系声”；《拾遗记》则称鲧“自沉于羽渊，化为玄鱼，时扬须振鳞，横修波之上，见者谓之河精”。而鱼的轮廓“与女阴的轮廓相似；从内涵说，鱼腹多子，繁殖力强。当时的人类还只知道女阴的生育功能，因此，这两方面的结合，使生活在渔猎社会的先民将鱼作为女性生殖器官的象征”。[2]论者据此指出“参与治水活动的鲧不是某一个人，而是一个时代——‘鲧时期’——夏民族所经历的母系氏族时期。鲧既是这个时期全体女性的集称，又可看做是鲧部落的名称”。[3]“鲧婞直以亡身兮，终然殀乎羽之野”[4]；“行婞直而不豫兮，鮌功用而不就”。[5] 鲧因耿直忘身，遭天帝杀戮，遂使治水功用不就。但鲧并不屈服，“殛三岁不腐，剖之以吴刀，是用出禹”。[6] 鲧禹传说反映了史前妇女的治河活动，体现了她们普罗米修斯盗火式的献身精神。

① 《老子》第61章。

② 赵国华：《生殖崇拜文化略论》，《中国社会科学》1988年第1期。

③ 王宇信：《由〈史记〉鲧禹的失统谈鲧禹传说的史影》，《历史研究》1989年第6期。

④ 屈原：《楚辞·离骚》。

⑤ 屈原：《楚辞·九章·惜诵》。

⑥ 《路史·后纪》注引《归藏·开筮》。

羲和造历

中国古代的日月神分别是羲和与常羲。《山海经》云："东海之外，甘泉之间，有羲和国。有女子名羲和，为帝俊之妻，是生十日，常浴日于甘泉"；又云："有女子方浴月，帝俊妻常羲，生月十有二，此始浴之"。羲和与常羲职司天干地支纪日。羲和并被授命"钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时"。[①]

关于中国最早的历法，古籍中扑朔迷离的记载留下了诸多难解之谜。《管子·幼官篇》称一年三十个节气，每个节气十二天，共三百六十天，余五六天为过年日。其中第一个节气"地气发"和第十六个节气"期风至"，分别相当于立春和立秋，恰好把一年划分为两半。此历显然与人们熟知的一年十二个月的农历不合。《夏小正》亦载正月"初昏斗柄县（悬）在下"，六月"初昏斗柄正在上"，历时半年却只相隔五个月，为历代学者所不解。80年代中华彝族文化学派经野外民族调查发现彝族十月太阳历，终于破释了这谜底。云南凉山宁蒗县彝族至今残存着一种一年五个季节十个时段，一时段三十六天的古历。该历每个季节包括雌雄两个月，均以雌（坤）月为首。按照当地的习俗，大者为雌，小者为雄；以太阳为女性居左，月亮为男性居右。这种贵雌尚左是典型的原始社会"女性中心社会的象征"。[②] 彝族文化学派认为"彝夏十月太阳历源出远古三皇五帝之首的伏羲，它是原始母系氏族制社会羌戎氏族部落的虎图腾名号"，"阴阳和五行都先后产生于夏代以前的原始母系氏族社会"。[③] 也有学者根据文献记载归纳出早期历法流变的脉络：初始为八卦八月太阳历，当即是传说的伏羲上元太初历。神农继伏羲占日法，创连山大火历。黄帝使羲和、常羲占

① 《尚书·尧典》。

② 蔡尚思：《中国文明源头新探》序，云南人民出版社1985年8月。

③ 刘尧汉：《中国文明源头新探》第74页、81页。

日月，作归藏太阴历。颛顼使重黎承伏羲作十月颛顼历。夏禹承之作《夏小正》十月太阳历。周人承袭十月太阳历。管子幼官图五方本图五方副图，也是十月太阳历图式。上古伏羲氏西迁甘肃天水地区的一支又作西摩即西貘（西王母），由其后裔彝族将十月历承传至今。[①] 此外宁蒗彝族自治县的凉山彝族还残存着一种一个月二十八天，一年十三个月共三百六十四天的“人体历法”，系以妇女月经二十八天为一周期计算[②]，时代早于十月太阳历，更当为妇女所首创。长沙马王堆一号汉墓出土帛画中的日神羲和、月神常羲俱为女神，无疑也反映了“最初来源于母系氏族中妇女占统治地位的社会现象”。[③] 恩格斯说过：“首先是天文学——游牧民族和农业民族为了定季节，就已经绝对需要它。”[④] 陕西西安半坡仰韶文化已经进入耜耕农业阶段，这时产生天文历法知识有其历史必然性。《尚书·尧典》所云“乃命羲和，钦若昊天，历象日月星辰，敬授人时”并非无稽。

伏羲作八卦

司马迁《史记》指出：“自伏羲作八卦，周文王演三百八十四爻而天下治。”[⑤] 王充也说：“《易》言伏羲作八卦，前是未有八卦，伏羲造之，故曰作也。文王图八，自演为六十四，

---

① 参见王大有、宋宝忠：《玛雅八卦太阳历之谜破译》，1991年10月10日《人民日报》海外版。

② 参见《中国文明源头新探》第51页。

③ 周士琦：《马王堆汉墓帛画日月神话起源考》，《中华文史论丛》1979年第1辑。

④ 《马克思恩格斯选集》第3卷第523页。

⑤ 《史记·日者列传》。

故曰衍。"[1] 近年张政烺先生考实陕西出土周原卜甲记数符号为易卦符号，遂为"文王拘而演周易"[2] 的说法提供了有力的旁证。而文王八卦之前，也确曾流传过一种更为古老的原始八卦。《周礼》曰："太卜掌三易之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》，其经卦皆八，其别皆六十有四。"[3] 另据《礼记》记载，孔子说过"我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《夏时》焉。我欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《夏时》之等，吾以是观之"。[4] 郑玄注谓孔子所见《坤乾》即《归藏》。南宋张行成著《元包总义》则说"伏羲始作八卦因而重之为六十四，是名《先天》"，其特点为"《元包》卦首于坤"。《日知录》集释引雷学淇说也断言：伏羲之《易》"以坤为首，以阴为主"。按《周易·系辞传上》辟首第一句为"天尊地卑，乾坤定矣"，而《归藏》、《元包》乃至伏羲八卦均为首坤次乾，与《周易》根本不同，反映了母系与父权的差异、原始社会和阶级社会的区别。这种首坤次乾的八卦序位明显是母系氏族社会的产物。彝族文化学派认为，八卦的重要功能是推算年、月、日，占卜四季变化，与历法密切相关。八卦的十个数实际上就是彝夏十月历的十个月。《河图》一连九、二连八、三连七、四连六的提法即指"在这些对称的月内，平均气温是基本一致的"；一变六、二变七、三变八、四变九则意味这些上下半年相对称的月序气温并不对称，显示出了"气温的变化"。而八卦中五为阳、十为阴，与以单月为公（雄、阳）、双月为母（雌、阴），五月最热、十月最冷为特点的古彝夏十月太阳历恰恰榫合。可见八卦与十月历基本上同步产

① 《论衡·对作篇》。

② 司马迁：《报任少卿书》。

③ 《周礼·春官》。

④ 《礼记·礼运》。

生。伏羲是以母虎为图腾的原始氏族部落的名号，故伏羲先天八卦尊崇女性，以阴性坤为首便不奇怪了。[1]赵国华在《生殖崇拜文化略论》一文中指出，西安半坡仰韶文化遗址发现母系氏族时代曾以鱼为祭品，以鱼纹彩陶为祭器，“依照一个固定下来的特殊数据图陈列：南九北一，东三西七，东南四西北六，西南二东北八，中央五。这个祭场（祭坛）布局就是原始的‘河图’。……半坡‘鱼祭’中有规律陈列的表示鱼数的彩陶鱼纹及其布局，演出了‘八卦’。这里有‘象数思维’的最早例证”。[2]对照《周易·系辞下传》所说“古者包牺（伏羲）氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦以通神明之德，以类万物之情”，确有一定根据。再联系古籍“巫咸作筮”[3]和“在男曰觋，在女曰巫”[4]的记载，更可判定伏羲八卦的发明创制实系女性先民的功绩。需要进一步强调指出的是，伏羲八卦在卜筮形式下蕴含着原始宗教、哲学、科学和社会政治思想的结晶，是母系制下原始先民总结、概括自然界和人类社会变化规律的带有奠基性的史前文化丰碑！

敤手作画造字

中国历史上对于谁最早发明图画、文字存在着两种不同看法。许慎在《说文解字·叙》中谈及神农氏时结绳记事，弊病颇多，到了黄帝时代史官仓颉“初造书契”。《淮南子》也说“仓颉之初作书，以辨治百官，领理万事，愚者得以不忘，智者得

① 参见刘尧汉：《中国文明源头新探》第134页、89页，云南人民出版社1985年8月。

② 《中国社会科学》1988年第1期。

③ 《世本·作篇》。

④ 《国语·楚语下》

以志远。”[1] 传统的看法把汉字的发明权归于仓颉的名下。

近代资产阶级维新运动的领袖康有为提出了不同观点。他认为“文字创自结绳，而画圆画方，谐声尚象”，“记数出于手指，渐加千万，更为乘除”，乃至“图写禽兽，抚造草木，描象人物，模范山水”诸事，必非终日逐兽奔走、血溢不止的男子所能胜任，因而“文字、算数、音乐、图画，凡诸美术，大率皆女子所创为”。[2]康有为的见解并非全无根据，《世本·作篇》即有“颗首（即敤手）作画”的记载。敤手是传说中舜的妹妹。丁山在《中国古代宗教与神话考》一书中提出：“敤手”即以手治事，所谓“两手创造世界”的意思。“在刀笔尚未发明以前，画起图来，当然是徒凭两只手。在西班牙阿尔塔美拉洞穴所发现旧石器时代的壁画之中，曾发现两只红色的手像，可以证明那时绘画的艺术可能是徒手涂抹成功的。……敤手作画一语，正反映中国的图画在草昧时代，没有工具，是使用两只手创造出来的。”丁山在他的专著中还进一步考证指出，“仓颉”并不一定是神名，其本义是说用两头尖锐的木棒“刺画地面以象物形”，实际上是后世铁笔、毛笔的前身，反映了文字的来源是“蜕变自古代的劳动人民用生产工具信手作画而来”。

一般来说原始文字都是由图画发展到象形、会意、谐声，逐步演变而来。如此看来，敤手这位最早发明绘画的原始女画家，同时是一位最早创造文字的女神。有趣的是湖南省江永县瑶族千家峒故地一带至今保留着一种只在妇女中世代流传的文字。这种“女书”有一千七百左右字形，是一种表音文字，记录了当地使用的一种土话。其中一部分具有浓厚原始符号特征，与古代陶器刻划符号或其他古文字符号相似。当地乡村妇女运用这种女书创作

---

① 《淮南子·泰族篇》。

② 康有为：《大同书》戊部第三章《女子最有功于人道》。

自传体长诗，记录、流传民歌故事，并用以记述重大历史事件，或书信往来，祭祀祈福。千家峒四周环山，通往外界只有一个狭窄的天然隧道，颇类陶渊明笔下的世外桃源。对女书的成因、性质，学术界尚无定论。但至少可以当作妇女有可能创造、传播文字的旁证。近年在陕西西安西郊距今约五千年前原始社会晚期遗址中出土了一批“笔划细若蚊足，笔锋刚劲有力，字迹清晰，字体结构严谨”、已经是“有点、横、竖、撇、捺构成的可供辨认的甲骨文字”，比以前殷墟出土的甲骨文要早一千二百年。[①] 而距今六千多年前母系氏族时期西安半坡仰韶文化遗存中不但发现了绘有人像、动植物，以至渔网、波浪一类图形的彩陶；而且一些陶器上还刻划有许多符号。其中丨、‖、‖|、╳、∧、十、八等数字符号与甲骨文的一、二、三、五、六、七、八等字相同。河南舞阳贾湖出土距今七千多年的刻符龟甲上，也发现了刻有 ⊙ 形的符号，颇类殷墟卜辞中的“目”字。据专家研究，贾湖遗址甲骨契刻符号在形成动机、表达方式、形体合成、笔划等四个方面已经接近或达到判定文字或文字前书写形式的理论标准。[②]当然这类符号能否算作文字，学术界还有争议，可以肯定的是：商代甲骨文具有完备体系，已是成熟文字，断非源头，在这之前必然经历了漫长的萌芽和发展阶段。为了适应母系氏族极盛时期生产迅速发展、社会联系扩大、经验积累增多的形势发展需要，文字于此刻孕育诞生并非没有可能。其实封建时代文人已经指出“尘世但知封膜作画，不知舜妹嫘始”，至有“惜此神技创自妇人”之叹。[③] 我们有理由相信源于原始社会母系氏族时期的早期绘画与雏形文字，更多地凝聚着以“歟手”为代表的妇女们智慧的结晶。

---

① ② 参见唐建：《贾湖遗址新石器时代甲骨契刻符号的重大考古理论意义》，《复旦学报》1992 年第 3 期。

③ 《画塵》，转引自《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺巧部》。

简狄立子生商

《诗·商颂·玄鸟》云："天命玄鸟，降而生商"，传颂着这样一个故事：有娀氏的长女简狄一次和妹妹在河水中洗澡戏耍，忽见一只燕子衔卵飞过，坠落一枚五色鸟蛋。简狄十分喜爱，拾起来含入口中，不慎误吞进肚，不久怀孕生下了契。因契是玄鸟遗卵而生，因而又称玄王。契有母无父，诸事全靠简狄料理。《列女传》称简狄"性好人事之治，上知天文，乐于施惠"，亲自"教之理顺之序"，向契传授教化安民的事理。[①] 契长大成为商王朝始祖，"教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信"[②]，为有商一代的兴起做出重要贡献。商民族祭祖的颂歌虔诚地赞扬道："玄王勇武地拨开黑暗混冥，给小国以光明，给大国以光明，人们遵循着他的脚步向前进，就能够睁开眼睛，看见光明。"[③]

女娇教子承夏

启是中国古代实现从原始社会向阶级社会转变的一位关键人物。还在启的父亲大禹担任夏部落联盟首领时期，这种变革的条件即已日趋成熟。《汉书·食货志》说："禹平洪水，定九州，制土田，各因所生，远近贡赋入贡棐。"大禹战胜洪水，以及禹曾用青铜器"铸九鼎"的记载，反映了这一时期生产力的迅速发展；按地域"定九州"的作法也表明了氏族血缘纽带的松弛；贡赋的产生更意味着剥削的出现和国家在经济上的存在。这

---

① 刘向：《列女传·母仪》。

② 《孟子·滕文公上篇》。

③ 参见袁珂：《古神话选释·契》。

种生产力的发展和私有财产、不同阶级的产生从根本上导致了原始社会的瓦解。较大规模的社会生产已不再为狭小的氏族组织所能容纳，国家的出现成为历史的必然。这个巨大的变革是以启用王位世袭制取代禅让制为标志而最终确立下来的。按照以往的惯例，部落联盟首领的位置应由不同部落轮流担任，禹死后本应让位给东夷的伯益，而启却攻杀伯益夺位。启的作法在当时得到了部落贵族和民众的支持。《孟子·万章篇》明言“启贤，能敬承继禹之道”，故能“继世以有天下”。《史记·夏本纪》也说“禹子启贤，天下属意焉”。

值得注意的是启的成长在很大程度上受益于他的母亲女娇。女娇是涂山氏长女。大禹因专心治水，结婚时只在家住了四天，以后十多年的时间三过家门而不入，教养幼子启的职责就全靠涂山氏独力承担。由于女娇“独明教训”，且“强于教诲”，使启长大后“化其德而从其教”[1]，终能继承父业，成为顺应历史潮流作出重大贡献的杰出帝王。

二、女神传说的底蕴

早在战国时期，屈原就曾提出“女娲有体，孰制匠之”[2] 的疑问，大意是说：女娲造人、化育万物，而她自身又是谁创造出来的呢?对古老神话何以赋予女娲如此广大的神通感到大惑不解。当然，女娲并非实指某一具体女性，而是母系时代整个女性的代表。女性之所以在神话世界中扮演了重要角色，不过是人类早期“社会形式本身”的真实反映。在原始社会发展的第一阶段——原始群时期，人类“过着群团的生活，实行杂乱的性交；没有任何家

① 刘向：《列女传·母仪》。

② 《楚辞·天问》。

族；在这里只有母权能够起某种作用”。[1]这时因生产力极端低下、社会联系极端薄弱，人们的思维、意识如同现实生活一样，尚不能从极端狭小的牢笼中解放出来。至旧石器时代中期进入智人阶段，由于生产力和体质、智力的发展以及外婚制的实施，导致了母系氏族的确立。从此日益频繁的协作生产和社会联系的需要，开阔了人们的视野，促进了语言、思维能力飞跃发展。正是在母系氏族兴盛的新石器时代，人们为维系、增强集体意识，世代口耳传承氏族的来历和传统、习俗以及禁忌、经验和教训，描述着种种希望和恐惧，逐渐萌发创造出了充满奇异幻想色彩的最早的神话。如马克思指出的：“奥林普山女神的地位乃是关于妇女以前更自由和更有势力的地位的回忆。”[2] 早期神话，无论自觉还是不自觉，必然以幻想的形式反映着女子在母系氏族中处于主导地位和发挥了重大作用的历史真实。这便是诠释屈原“女娲有体，孰制匠之”天问的真实底蕴。

距今七千多年前以降母系氏族时代存留下的文物与墓葬，为上述女神传说的真实性提供了无可辩驳的证明。陕西省华县元君庙和华阴县横阵村，出土了几十个以妇女为中心的合葬墓——一名地位较高的妇女死后，直接仰卧埋入葬坑，再把同一氏族先前死去暂埋别处的尸骨迁来同墓合葬。陕西省临潼县姜寨遗址墓葬中死者的殉葬品，平均男子每人四件，女子每人六件。其中七号墓一位十六、七岁少女随葬的物品包括石器和陶错各一件、石珠十二颗、陶器四件、骨管一件、玉坠饰二件和一副用八千五百七十七枚骨珠联成的项链。华县元君庙 429 号墓两名合葬女孩亦殉

---

① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第 10 页，人民出版社 1965 年版。

② 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第 39 页，人民出版社 1965 年版

有陶器七件，骨针一枚和骨珠七百八十五粒。如此丰厚的葬品，显示了这些女性具有特殊尊贵的身份。辽宁省喀左县东山嘴红山文化遗址还出土了两件腹部凸起、臀部肥大的小型陶塑孕妇裸体立像，另有一些大型人物坐像残块，并发现了一组石砌的祭坛。[①]辽宁省西部牛河梁红山文化遗址更存留了一处大型女神庙，庙中大约属于五六个个体已经残破的人像残块，均具女性特征，小的与真人大小相当，大的比真人大两三倍。女神庙遗址远离居民区，建于开阔地带的小山顶上。在牛河梁山顶中间还有一处长159米、宽175米的大平台遗址，女神庙南900米处有一座圆形三层台阶的祭坛。[②]整个这组建筑规模宏伟，远非当时某一氏族或村落之力所能建造，显然不是日常生活中婚、丧、病痛的占卜、祭祀场所；而很可能是整个部落举行隆重宗教祭祀大典，向成排女神顶礼膜拜祈求人口繁衍、收成丰盛的圣地。此外，河北省滦平县后台子遗址出土的六件下带底座的女性石雕，属于赵宝沟文化类型，同样具有鲜明的孕妇特征。内蒙古林西县出土的白音长汗女神像，则为高龄妇女形象，供奉于面向炕坑门道的房址中心，属于距今八千年前的兴隆洼文化类型。近年出土的新石器时代遗址敖汉旗兴隆洼人像石刻和赤峰西水泉红山文化小型陶塑人像，包括甘肃、青海地区仰韶文化和马家窑文化的一些彩陶瓶、陶壶的造型，也都带有女性乃至孕妇的特征。这一尊尊典型的史前“维纳斯”群像都是女神传说中妇女具有神奇威力、享有崇高地位的原始物化象征与底蕴。

母系氏族时期是妇女最为灿烂辉煌的黄金时代，也是人类文化飞跃、人材辈起、发明迭出的英雄时代。古代典籍中有两篇集

---

① 参见《座谈东山嘴遗址》，《文物》1984年第1期。

② 参见孙守道、郭大顺：《牛河梁红山文化女神头像的发现和研究》，《文物》1986年第8期。

中记述史前圣人重大发明创造的文字。《周易·系辞下传》称：伏羲氏“始作八卦”，“作结绳而为罔罟，以佃以渔”；神农氏“斫木为耜，揉木为耒，耒耨之利以教天下”，“日中为市，致天下之民，聚天下之货，交易而退，各得其所”；黄帝、尧、舜“刳木为舟，剡木为楫，舟楫之利以济不通，致远以利天下”，“服牛乘马，引重致远以利天下”，“重门击柝以待暴客”，“断木为杵，掘地为臼，臼杵之利，万民以济”，“弦木为弧，剡木为矢，弧矢之利以威天下”。而作宫室“上栋下宇以待风雨”，发明棺椁、书契，则是“后世圣人”的功德。《世本·作篇》所载与此不尽相同，原书已佚，各种辑本次序互有异同，今据顾颉刚先生《中国上古史研究讲义》罗列如下：

燧人出火。伏羲制俪皮嫁娶之礼。伏羲作琴。伏羲作瑟。句芒作罗。神农作琴。神农作瑟。女娲作笙簧。随作笙。随作竽。祝融作市。蚩尤以金作兵器。宿沙作煮盐。黄帝造火食。黄帝见百物始穿井。黄帝作旃。黄帝作冕旒。黄帝使羲和作占日，常仪作占月，臾区占星气，伶伦造律吕，太桡作甲子，隶首作算数，容成作调历。沮诵、苍颉作书。沮诵、苍颉为黄帝左右史。史皇作图。胡曹作冕。胡曹作衣。伯余作衣裳。夷作鼓。伶伦作磬。尹寿作镜。於则作扉履。巫咸作筮。巫咸作医。巫咸作铜鼓。共鼓、货狄作舟。垂作钟。垂作规矩准绳。垂作铫。垂作耒耜。垂作耨。挥作弓。牟夷作矢。雍父作杵臼。胲作服牛。相土作乘马。腊作驾。颛顼命飞龙氏铸洪钟。尧修黄帝乐为《咸池》。无句作磬。尧使禹作宫室。后益作占岁。化益作井。尧造围棊，丹朱善之。乌曹作博。鲧作城郭。皋陶作五刑。咎繇作耒耜。伯夷作刑。舜作箫。

夔作乐。欶首作画。[1]

这两篇文献几乎尽数囊括了史前期所有重大发明，而所反映的三皇五帝时代恰恰是距今六千多年前后母系氏族全盛的仰韶文化时期。这些发明创造的绝大多数始于这一时期，或在这一时期得到重大发展。即以最具代表性的陕西西安半坡遗址为例，出土的石斧、石锛、石铲、石锄、石刀、石杵、砍伐器、碾磨器、骨铲、蚌刀、骨凿等各种农具共七百三十五件，占全部出土生产工具的百分之十七左右，并发现了二百多个地窖用以储藏食物、生产工具和生活用具。充分表明这一时期原始农业已相当发展，占据了较为重要的地位。该处还发现有烧制陶器的窑址六座，出土了大量碗、盘、钵、杯、壶、盆、瓮、缸、罐、甑等各色各样图形精美、色彩鲜明的陶制用具。这也是农业发达、氏族定居的一种反映。"农业是整个古代世界的决定性的生产部门。"[2] 在这个坚实的基础之上，许多方面都会得到相应的发展。除前文已经提到过的历法、八卦之外，较为突出的如底部开有若干小孔的陶甑，表明已能利用蒸气蒸熟食物。底尖口小呈流线型的陶瓶，则意味能够利用浮力与重心平衡原理，汲水时上半部前倾，水满之后又自动直立。房屋遗址和陶器纹饰也显示出当时已能排出等差数列，设计对称图案，掌握了一定的等分知识和技术，并有较精确的计算、丈量方法。[3] 如恩格斯在《反杜林论》一书中所指出的"和其它一切科学一样，数学是从人的需要中产生的；是从丈量土地和测量容积，从计算时间和制造器皿产生的"。《世本·作篇》所说"隶首

---

① 顾颉刚：《中国上古史研究讲义》第112～115页，中华书局1988年11月版。

② 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第146页，人民出版社1972年版。

③ 参见《半坡仰韶文化纵横谈》，文物出版社1988年8月版。

作算数”，从半坡遗址这种农业、制陶业的生产实践中发展起来是十分自然的事情。余如半坡遗址中的濠沟、火灶、布纹、骨针、骨箭头、陶口哨、原始画具、刻划符号等等，也大多与《易传》、《世本》所述吻合。而且事实上，在早于半坡遗址、考古绝对年代约在 7600—8500 年前的河南舞阳县贾湖新石器时代遗址的考古挖掘证明当时已有原始农业、制陶业、已能驯养野生动物，并出现铜器和铜器钻孔技术。带有契刻符号的甲骨、石器的出土，表明这时已有文字或至少已具备文字前的书写系统。另有十支用猛禽骨管制成的管乐器骨笛，大多为七孔，其中有的第七个音阶圆孔上方还刻有一个小音阶圆孔，有些骨笛上还留有钻圆孔时留下的二等分平均线，说明在确定音阶圆孔位置时经过精确测算，测量数学和平面几何已相当发展，全部骨笛形制固定，制作规范，具备七音阶结构。这一切表明当时的社会组织和原始文化已相当成熟。[①] 如果再联系目前已发现的一千多处仰韶文化遗址综合对照，完全可以断定以上两部书在描述史前期人类重大发明这一基本事实上是真实可信的。偏差在于他们几乎把所有发明创造的桂冠全部加冕到男子的头顶。

实际上迄今保存下来的神话传说远未真正反映出妇女在原始社会活动中的全貌。康有为在《大同书》中专列一章，对“人道之事，籍女子之功最多”进行了详尽分析，他指出：

> 盖自男女相依以来，女任室中之事。男子猎兽而归，则女为之脔切，既司中馈，则火化熟食之事，必自女子创之。至于调味和羹，酱齐珍饵，次第增长，皆由中馈之事，亦必皆创自女子。既须火化熟食，则必当范金合土以为盛器。男子日出猎兽，山林所产，皆有定数，既

① 参见唐建：《贾湖遗址新石器时代甲骨契刻符号的重大考古理论意义》，《复旦学报》1992 年第 3 期。

不易得，自无暇为制器之事。妇女家居暇豫，心思静逸，踵事增华，日思益进，然则范金合土，亦必自女子创之。织缝之事，至今犹为女子专司。……盖以其岩居无事，闲擘树枝；见有麻葛，愈擘愈纤，愈纤愈韧，系之于身，觉其细滑过于他木，于是始则搜拔，继而试植，渐益推广，遂为衣裳。首寒则艺麻为冕，足寒则纠葛为屦，皆次第所增。见其色恶，以水沤之，辄复渐白，与目适宜，于是麻衣缟服成矣。已而挼叶得汁，异色染衣，遂悟练染之法，乃有五色之章，然后玄黄交错，黼黻成文。凡此皆由其闲静之姿，故有逢原之制。……若夫折柳以为樊圃，树竹以为篱落，亦必岩边栖息，思阻猛兽，偶思捍格，故成藩篱，然则藩篱亦必女子所创也。男子求食，逐兽远游，女子登树为巢，削枝编叶，及后筑之平地，移巢形以为堂构，亦必自女子为之。今非洲之人，室多圆形，以泥和草编成，高广不过数尺，是尚为有巢氏之遗也。男子逐兽，岂有定居，太古初民，实同游牧。然则编巢野处，随地移徙，男子安有余日为之，非女子所制造而何？居室闲暇，则更编草为席，削木为几，合土为盂，塞土为杯，以坐、以卧，以饮、以食，日益高洁，此亦非逐兽转徙之男子所能为也。然则一切什器，皆制自女子为多矣。（蚕桑、文字、算数、音乐、图画等前文已引，略。）

康有为历数史前女子一系列重大发明之后，感叹道："今世界进化，日趋文明，凡吾人类所享受以为安乐利赖，而大别于禽兽及野蛮者，非火化、熟食、调味、和齐之食乎？非范金、合土、编草、削木之器乎？非织麻、蚕丝、文章、五采之服乎？非堂构、樊圃之园庭、宫室乎？非记事、计数之文字、书算乎？其尤为美术令人魂欢魄和者，非音乐、图画乎？凡此皆世化至要之需，人道至文之具，而其创始皆自女子为之，此则女子之功德孰有量哉！岂有

涯哉！”而这一切在古史传说中却阴差阳错，几乎全部归为男子首创。康有为认为这是因为“男子后起之秀，渐丁文明之时，既在农耕、熟食、室居之后，不待逐兽，亦有静暇，乃取女子创造种种之事为器物，大推广之。既为女子之主，遂攘窃其命，此犹大匠作室，而大书于梁栋者必曰某官；巧冶铸钟，而铭刻于笋簴者必曰某父，其实皆非男子所能为也。”[①]康有为的见解不无道理，闻一多先生亦曾提出过“五帝为女性说”[②]，近年又不断有学者从不同角度进一步对此加以论证。[③] 事实上关键并不在于对五帝性别的鉴定，传说中的黄帝、炎帝、颛顼、尧、鲧等更应是某一氏族部落的代表，而且历经母系、父系、阶级社会几番更迭之后，其初始涵义早被扭曲也是情理之中的事。即便五帝被确认为男性，也不能完全抹去先民曾经历过母系时代的事实。如像在卫安多地族中，“每一个图腾集团中有四个女族长，由各家最年长的女人或女家长选出。这四个女人，选择‘萨君’——平时酋长——并与‘萨君’共同处理这图腾集团的事务”。[④] 平时酋长多为男子充任，但决定由谁来担任这一职务的权力，仍掌握在妇女手中。这些男酋长不过是以“母舅”的身份行使权利，忠实地代表母族的利益。

诸多神话传说把体现无数代劳动人民智慧结晶的发明创造归功于个别圣人、帝王和他们的后妃、臣僚，这当然也是进入阶级社会后打下的烙印。清除掉古神话中自父权制至封建时代层层积

---

① 康有为：《大同书》戊部第三章《女子最有功于人道》。

② 《高禖郊社祖庙通考跋》，载《清华学报》第12卷3期。

③ 参见郑慧生：《我国母系氏族社会与传说时代》，《河南大学学报》1986年第4期；龚维英：《原始崇拜纲要》第210～215、227页，中国民间文艺出版社1989年版；赵国华：《生殖崇拜文化论》第269页，中国社会科学出版社1990年版。

④ F·缪勒利尔：《家族论》第165页，商务印书馆1990年版。

淀的陈旧意识，通过上述包括一些只是零星片断记载的古神话传说留下的史影，还是能够在一定程度上曲折地反映出妇女在原始社会农副业生产、治河、原始的科技、文学艺术、氏族公社的组织管理和氏族成员道德品质的培育等许多方面都担负着向后代传播知识和本领的重任。即使到了氏族公社后期的大禹时代，也还多少保留了这种古老的遗风。

高尔基曾经说过："在原始人的观念中，神并非一种抽象的概念，一种幻想的东西，而是一种用某种劳动工具武装着的十分现实的人物。神是某种手艺的能手，人们的教师和同事。"[①] 这些女神的传说不但反映了女子在原始教育活动中发挥了"以教天下"的非凡影响，而且女神本身还作为最早的"人们的教师和同事"在当时和后世持续不断地对人们起到教育启迪作用。

① 高尔基：《文学论文选·苏联的文学》，人民文学出版社 1958 年版。

第二章　永宁纳西族母系家族教育活动的启示

在我国康藏高原东南端，云南省宁蒗县永宁地区居住的纳西族，1956年民主改革前夕仍保留着比较原始的婚姻形态和十分罕见的母系氏族公社的遗迹。民族学家对当地母系家族的社会调查，为我们了解原始社会母系氏族阶段女子的社会地位及其在教育中的作用，提供了饶有趣味的例证。

一、纳西族的母系家族及其传说

永宁纳西族的母系家族由一位始祖母的女系后裔组成，既是母系血缘组织，又是生产、生活的基本单位。母系家族之间实行阿注婚姻。“阿注”意为朋友，男女双方各居母家，男不娶，女不嫁，并无经济联系，一般男子夜间到女方家去住宿，次日清晨便匆匆离去，和母家的成员共同劳动与生活。阿注双方可长年保持关系，也可仅维持短暂的几个月甚至一两夜。只要任何一方不愿继续偶居，关系即告终止，各自另寻新的阿注。阿注的人数不受限制，几个、十几个以至几十个、上百个不等。偶居期间所生子女概属女方，由女子负责教养，男子没有抚养教育的责任。

母系家族的女子承担主要农业生产、组织和管理家族生活等繁重劳动。家长多由年长有威望的妇女担任，负责领导生产、安排生活、计划开支、管理仓库、处理对外关系、接待客人，以及主持分配食物等一切内外事宜。家族中为生孩子、儿童行成年礼

而举行的典礼仪式以及每年一度祭仓神、灶神等宗教祭祀活动同样由妇女出面主持。迁居新房，搬运祖先神位也必须由主妇负责，并由她亲自从旧居中取来火种，在新房的火塘里点燃第一把火。在纳西族的语言中“至今把男女称为‘女男’；大树称母树，小树称男树；大篮称母篮，以女为大”。[①]

在当地流行着这样一种传说：纳西族的祖先是一位叫柴红吉吉美的神通广大的女神。她教会子孙们种植谷物和驯养牲畜。子孙们在深山开荒时只会折树枝，对树干没有办法。柴红吉吉美发明了刀子，教大家去砍树，于是一丛丛树被砍倒了。树枝堆起来，用刀在石头上砍三下，冒出了火星，熊熊的大火把树枝烧掉了。人们不会播种，她叫大家用坚硬的栗树制成犁头、犁架、木锄，使用畜力耕种，引水灌溉土地。谷物成熟了，成群的斑鸠来啄食，她又教大家制弓箭射杀。她还教会子孙用黄牛做肉食，养牦牛做乳酪、酥油，剪绵羊毛纺织毛布，并教大家分工做活，有的放牛，有的放羊、放猪，有的采集块根植物。柴红吉吉美的子孙们生活在一起，共同耕种，共同放牧，大伙劳动大伙吃。谷物收到仓里，由她保管；肉和饭煮熟了，由她把大家召集起来，坐成两行，将食物分给大家吃。

人们认为柴红吉吉美是女祖先，十分崇拜她。每年十月祭祖时，要烧天香，并以丰盛的祭品向她祈祷。祷词说：“自从您繁殖了人种，我们的人口兴旺了，牲口也增多了。现在金黄色的五谷收到家，我们还没有吃，就用它来酬谢您了。”[②]

纳西族母系家族的遗风以及在她们中间流行的传说，与历史

---

① 严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》第105页，云南人民出版社1984年版。

② 参见詹承绪等：《永宁纳西族的阿注婚姻和母系家庭》第287页，上海人民出版社1980年版。

上的古老神话竟是如此相似；而且纳西族居住的永宁地区，正属于残存着母系制十月太阳历的宁蒗彝族自治县，这一切都大大增加了这些神话所反映历史的真实性。

二、纳西族教育活动的启示

了解带有浓厚母系氏族遗俗的永宁纳西族教育状况，对于探索原始社会女子教育问题具有极重要的参考价值。严汝娴、宋兆麟合著的《永宁纳西族的母系制》一书，为我们提供了这方面珍贵的第一手资料。

纳西族民主改革前没有学校，也没有专门的时间用来进行教育或训练。所谓教育，主要体现在儿童教育方面，母系家族是儿童接受教育的基本单位。母系制下的儿童，除哺乳期外，都生活在公共住宅内，由年迈的母祖照顾，孩子们把生母及其姐妹都叫作母亲，对她们同样尊敬。女家长和母亲在亲族内享有崇高的威信，是儿童的主要教育者，其他所有母系家族的成年人，特别是舅舅，都对儿童负有教育的责任。母亲除了爱抚着家族中的所有儿童外，更侧重负责对女童的教育；舅舅则不大过问甥女的事，而对甥男倍加关注。母传女、舅传甥，是母系家族中知识传授的基本渠道。

生产劳动在儿童教育中占有突出的地位。从采集、捕鱼到狩猎，从犁地到管理牲口，都是儿童的必修课程。农业是当地的主要生产活动，因此犁地是男女儿童都必须要学会掌握的技能。长辈们砍制一架与真犁形制一样的小木犁，教孩子模仿成年人的动作，一人在前边学着牛拉犁，一人在中间按压犁辕，一人在后边扶犁。这项学习活动男女孩子都参加。此外，在碎土、收割、打场等活动中，儿童也介入其中，一边玩耍，一边学习。母亲们经常手把手教女孩理麻、纺纱、织布，还用麻布缝制布娃娃，让女

孩背在背上；对男孩则教他们砍柴、骑木马。舅舅在打猎、捕鱼、赶马外出时往往带上甥男，教他们下地弩、设套索、驯养猎狗、划独木舟、撒网、叉鱼、辨认路途等本领。

为了训练儿童的智力，还进行一系列“抽象”教育。如在妇女们指导下教小孩玩抓拐游戏，就是一种技巧与数学的训练。纳西族利用石子和粮食粒记数，用大、中、小石子分别代表百位、十位和个位，然后根据石子的多少，计算数字的多少。这种方法为儿童所习见，是他们学习数学知识的方法之一。

纳西族的风俗习惯中，保留了不少氏族制度的规范，是处理人与人之间关系的准绳。关于风俗习惯的教育，也是当地儿童教育的重要内容。通常由女家长和老年人讲述氏族的历史、宗教信仰和习俗禁忌，教育儿童注意区别对待男女老幼等行为准则。例如对老人要尊敬；同一母系血缘的男女青年，要左右分开坐，不能唱情歌、随意开玩笑；要爱惜母系家族的财产；吃饭时家庭成员都盘坐在下火塘周围，等候女管家分食，从小养成尊重主妇分食的习惯等等。

体育活动和军事训练也受到应有的注意，以训练儿童的灵敏和耐力，培养他们勇敢、顽强的精神；为成年后参加生产和征战做好准备。

纳西族对儿童极为关怀、爱护。他们主张耐心的教育，反对粗暴的打骂，不实行体罚。教育方法主要是在社会生活和生产劳动实践中由成年人言传身教，正面启发；并注意指导儿童游戏，从中模仿、学习大人的动作，以达到教育、训练的目的。[1]

当然，永宁纳西族社会已远非纯粹的母系制形态，其教育活动也必然带有自身的特点，不能生硬地把它作为统一模式去和历

---

[1] 参见严汝娴、宋兆麟：《永宁纳西族的母系制》，云南人民出版社1984年版。

史上的情况简单类比。但这毕竟是我国现今保留较多母系制遗痕的“活化石”，使我们得以对原始社会的女子教育获得一些感性了解，从中得到宝贵的启示。

第三章　女子在原始教育中的地位作用

一、教育：原始社会延续发展的必要前提

教育因人类生产劳动和社会生活需要而产生，是“人猿相揖别”的重要标志。考古挖掘表明，距近一万八千年北京山顶洞人的脑容量已达 1300～1500 立方厘米[①]，六七千年前西安半坡人脑容量为 1376 立方厘米[②]，而现代人脑容量平均数则为 1400 立方厘米。从纯生理解剖、神经学角度观察，近两万年前的原始先民与现代人在体力、智力，包括语言、意识、抽象思维能力和手工技能、技巧等方面已无多大区别。也就是说两万年来人类文明的巨大发展主要并非得益于自身体质、脑容量的改善，而在于社会生产和社会生活经验的累世传习积累，并在此基础上不断发展创新，社会生产力和人类自身潜在的素质也因此得到开发和飞跃。

长期以来学术界对原始文化存在着估计偏低的倾向。其实新石器时期原始文化已相当复杂、丰富。源于伏羲时代的彝夏十月太阳历，就其科学性、准确性和简便易行等特点而言，甚且优于

---

① 参见林耀华主编：《原始社会史》第 124 页，中华书局 1984 年 4 月版。

② 参见《半坡仰韶文化纵横谈》第 10 页，文物出版社 1988 年 8 月版。

现行公历。[①]而伏羲八卦包含的深邃思想，直至近现代还启发德国科学家莱布尼兹创造出现代电子计算机的计算法二进位制数学，启发戈德伯格在分子生物学领域提出生物控制的“阴阳假说”。本世纪30年代中国学者刘子华则运用太极八卦图发现了太阳系第十颗行星木王星，撰成博士论文《八卦宇宙论与现代天文——一颗新行星的预测》，详细算出该星的平均速度、密度以及与太阳的平均距离。这一预测于80年代为美国宇航局利用卫星获取的资料所证实。[②]而伏羲八卦数千年来对中国人在哲学思想、社会意识、思维方式等方面的影响更为久远深长。几乎现代文明所有辉煌成就，都能从母系氏族全盛时期一系列重大发明创造中探溯到蓓蕾和胚胎。正是在这个意义上，茅盾称：“伏羲显然是中华民族文化的始祖。”[③]

教育不仅是一种上层建筑，而且属于与人类俱存的“永恒”的历史范畴。原始教育反映了原始社会物质生产和科学文化的发展水平，并为这种生产力和科学文化服务。它是使人们按照一定社会组织形式凝聚起来，最大限度避免“每天都在重新发明，而且每个地方都是单独进行”[④]的局限，从而使人类社会得以不断革故创新的重要保障和唯一途径。

---

① 参见刘尧汉：《中国文明源头新探》第68页，云南人民出版社1985年8月版。

② 参见刘潇瑛、王维明：《刘子华与〈八卦宇宙论〉》，《科学与文化》1992年第5期。

③ 茅盾：《神话研究》第214页，百花文艺出版社1981年版。

④ 《马克思恩格斯全集》第3卷第61页。

二、女子在原始教育中占据崇高地位的历史依据

恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书提出的关于两种生产的理论，为指导研究原始社会历史，包括剖析女子在原始教育中的地位作用，提供了犀利的武器。恩格斯说：

> 根据唯物主义观点，历史中的决定性因素，归根结蒂是直接生活的生产和再生产。但是，生产本身又有两种。一方面是生活资料即食物、衣服、住房以及为此所必需的工具的生产；另一方面是人类自身的生产，即种的蕃衍。一定历史时代和一定地区内的人们生活于其下的社会制度，受着两种生产的制约；一方面受劳动的发展阶段的制约，另一方面受家庭的发展阶段的制约。[1]

原始社会经历了杂婚和群婚的阶段，所谓“昔太古尝无君矣，其民聚生群处，知母不知父”。[2] 只有母系血统才能成为维系原始群或血缘家族的纽带。进入氏族公社阶段后，女性的地位更加重要。母系氏族本身就是由一个女祖先繁衍下来的血缘集团。这时不但血缘仍然只能依母系计算，而且在氏族内部出现了简单的性别分工，男子狩猎、妇女采集。采集比起渔猎更加稳定可靠，能够提供较多的生活资料。原始农业最初就是从妇女的采集活动中发展起来。此外妇女还要担负保护火种、制陶、炊煮缝补、料理“家务”和哺育后代的重任。这些在当时都属于社会性的劳动，是维系氏族生存的根本保证。“共产制家庭经济意味着妇女在家庭内的统治，正如在不能确认生身父亲的条件下只承认生身母亲意味着对妇女即母亲的高度尊敬一样”。[3] 女子在原始教育中的地位和作

---

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言。

② 《吕氏春秋·恃君览》。

③ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第45页。

用便取决于她们在原始社会物质生活资料及人类自身繁衍两种生产中所处的这种主导地位及其所发挥的特殊重要作用。

三、在生产劳动教育中的地位和作用

原始社会的教育和生产劳动、社会生活紧密联系在一起，还没有分化出单独的专门教育机构。生产劳动技能的传习很自然由从事该部门劳作的社会成员在实践中向青少年示范模仿，言传身教。在原始社会的绝大部分时期，直至进入父系氏族阶段之前，妇女担负着农业、手工业等主要经济领域的生产重任，并于母系氏族全盛时期在许多方面实现重大突破。仰韶文化出土的刀、斧、铲、锛、锄、杵、凿及其它砍伐器、碾磨器等多种石制或骨蚌制农具，表明这时农业已具备砍烧林木、翻地、播种、中耕除草、收割、加工管理等多道程序。制陶工艺更加复杂精密，须经淘洗、制坯、装饰、烧制四道工序，只有掌握高度熟练的技能，方能烧制出仰韶彩陶的精品。其中小口尖底瓶的设计制作体现了重心与浮体稳定性关系的力学原理，尤其令人赞叹不已。如此高超的技艺，断非个别成员盲目摸索，简单模仿所能胜任；而必得经由无数代熟练生产者反复观摩、实践、积累，才有可能继承和发展。显然，直到原始社会后期主要男劳力转入农业、手工业生产部门之前，妇女和少女、女童是这些部门教习生产技能和知识的主要教师和学生。仰赖她们的世代传习，才能使众多重要领域的生产经验得以承传延续，不断发展和创新。姜嫄、嫘祖因“教之种树桑麻”、“教民育蚕、治丝茧以供衣服”而被后世祀为女神世代祭奠，便曲折反映了这一历史真实。

四、在社会生活教育中的地位和作用

“由于随着完全形成的人的出现而产生了新的因素——社会，

这种发展一方面获得了有力的推动力，另一方面又获得了更确定的方向。”[①] 按照一定方式联结成社会集体生活，是人类摆脱动物状态，发挥一加一大于二的优势，在极端艰苦环境下得以生存和发展的秘诀。这种联结方式除体现生产中互相关系外，还包括社会生活中人与人之间的各种联系。越在人类活动的早期，围绕“人类自身的生产”形式的社会关系对人类历史进程影响越大。因而结合社会生活实践，用维系氏族组织的血缘规定以及在集体生活、共同劳动中所必须遵守的原则指导社会成员的思想行为，在原始教育活动中占据特殊重要的地位。这种教育包括传授氏族的礼法成训、历史传统、习俗禁忌、图腾、神祇等方面的知识，以培养氏族成员刻苦耐劳、忠于氏族和热爱集体的精神，确立相应的道德观念和行为准则。随着人类社会的发展，这方面的教育有愈益加强的趋势。如H·C·威尔斯在《世界史纲》中指出的，“新石器人开始受到约束：他从青年时就受到训练，吩咐该做什么，不该做什么。他对周围事物不能那么自由地形成自己独立的观念。他的思想是别人给他的，他处于新的暗示力下”。[②] 这种在氏族集体中形成的强大约束力和暗示力，实际上就是一种加强集体意识的社会教育。在以母系计算世系的母系氏族时期，一般由德高望重的老年妇女担任氏族首领，掌管宗教祭祀，管理生活，负责分配，主持社会公共事务。对氏族成员进行社会教育照例也要在女首领指导下实施。她们是氏族习惯法的权威解释者和维护者，有效地把握控制习俗舆论的导向。

举行自然崇拜、生殖崇拜、祖先崇拜等宗教祭祀和巫术活动，是施行社会控制和社会教育的一个重要途径。女阴崇拜和女神崇

---

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第512页。

② 威尔斯：《世界史纲》中译本第132页，人民出版社1982年版。

拜在相当长的历史阶段占据了宗教祭祀的统治地位。[①] 图腾崇拜与禁忌对严禁族内通婚，培育氏族成员强烈认同感和向心凝聚力发挥了重大作用。与原始哲学、宗教、神话传说、科学、艺术等紧密相联的巫术活动，反映了人类主体意识的最初萌动和觉醒，是调动自身力量按照主观意志和愿望向客观世界施加影响的尝试。按照《说文解字》的解释："巫，祝也，女能事无形，以舞降神者也"。女为巫，男为觋，乃"民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能听彻之，如是则明神降之"[②]，以沟通人神，为人除病、祈雨、占卜、避凶趋吉、消灾解难。被闻一多先生称作"中国古代民族的总先妣"[③] 的西王母，便以远古时代母系氏族首领的身份，兼行"女仙之宗"[④] 女巫的职事。迄今川、滇一带彝族地区尚存供奉彝妇装束塑像的"西灵圣母庙"，山神庙大祭即由女祭司头戴虎面具、腰系虎尾，率群巫起舞长啸。此即古籍所载"虎尾、虎齿而善啸"[⑤] 的"西膜"（西王母的别名，彝族亦称女祭司为"西摩"）的真实写照。[⑥] 原始时代的女巫多具特异功能，是"法力"高超的气功师，享有极高声望。她们"巫咸作筮"[⑦]，"司天之厉及五残"[⑧]，还是十月太阳历、伏羲八卦的主要创造者或熟练运用的专家，既熟谙宗教神

---

① 参见赵国华：《生殖崇拜文化略论》，载《中国社会科学》1988 年第 1 期。

② 《国语・楚语下》。

③ 《闻一多全集》第一册第 116 页，三联书店 1982 年版。

④ 赵翼：《陔余丛考》卷 34。

⑤ 《山海经・西山经》。

⑥ 参见刘尧汉：《中国文明源头新探》第 103 页。

⑦ 《世本・作篇》。

⑧ 《山海经・西次三经》。郝懿行笺疏云："厉及五残，皆星名也"。

话传说、氏族历史传统，又明晓当时所能具备的天文、历法、数学、物理、化学知识。而且据《山海经·海内西经》记载，“有巫彭、巫抵、巫阳、巫履、巫凡、巫相……皆操不死之药以距之”，又当通医道。《集韵·脂韵》则直接释“媥”、“嫛”二字为“女巫”，堪称是人类最早的思想家、科学家、教育家、学识丰富的知识分子，至少是知识分子的前身，为保存、传播、发展原始科学文化做出了不可磨灭的贡献。这些女巫兼首领实际上就是被后世奉为女神的原型。作为人类最早的教师，巫神们不但在主持祭祀降神作法之时发挥普及社会教育的功能，而且必然要担负起向助手、接班人传授专门知识的职责。

五、在儿童教育中的地位和作用

原始社会尚未成年的幼童由氏族统一抚养管教。接受长辈教育是儿童集体生活中的一个主要内容。由于“在共产制家庭经济中，全体或大多数妇女都属于同一氏族，而男子则属于不同的氏族”[①]，往往只能主要由经验丰富的老妇兼负养教之职。如果进一步实现养教分离，她们便该是人类历史上最早的一批职业教师。

通过游戏模仿、学习劳动技能是原始儿童教育的主要形式，包括组织儿童到各种劳动场所观摩、仿效，试做一些辅助性的工作。游戏不仅是儿童对日后劳作以及衣食住行日常生活的单纯模仿、预演，其中还包含着对体力、智力、意志力和勇敢机敏、竞争向上、热爱集体等品质、能力的启迪培养。因此，“游戏不是儿戏，而是一种训练，一种教育”。[②]和游戏紧密相联的是歌舞文体活动，母系氏族阶段已经琴、瑟、笙、竽、钟、磬、锣、箫、鼓乐俱全，

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第46页。

② 曹孚：《生活艺术·游戏》，开明书店1946年版。

"假干戚羽旌以表其容，发扬蹈厉以见其意"[1]；加之"尧造围棊"、"歎手作画"……，这类活动对于陶冶情操、锻炼身心、开发智力同样颇有裨益。同时游戏和体育活动中也含有军事操练的成分。至于在传授氏族礼法成训、历史传统、习俗禁忌、图腾、神祇、自然环境、地理疆域等知识、准则方面，除让儿童在重大祭典、民俗活动中接受熏陶、心领神会外，更多地采用集体听长辈系统讲授的方式。英国民俗学家曾发现流传在女文盲口中所唱的歌谣，与古文学家笔录的歌词大体相同。[2] 我国少数民族中也不乏老妇传诵长篇史诗之例。只有通过长期传诵实践，才能在漫长的岁月中口耳相传，不绝如缕。这大概就是原始社会长辈向青少年宣讲传诵神话史诗残留下的遗迹。

母系氏族全盛时期的一系列发明创造，意味着人类历史上在知识和技术长期积累的基础上产生了一次飞跃。以十月太阳历和伏羲八卦为先导和代表的科学成就已经上升到系统性的理性认识阶段，初步奠立了粗糙的体系轮廓。日趋繁杂的刻划符号和萌芽状态原始文字的出现，与母系氏族时期实现这次划时代的文化觉醒大体同步，两者互为前提，鼓荡相成。文字书算和源于生产生活实践，又高于实践的抽象理性知识、科学原理，绝非一般在实践过程中耳提面命、手把身教所能教会；纳西族妇女通过指导儿童抓拐进行数学训练的"寓教于玩"的办法也已远远不敷使用。母系氏族中后期所积累的丰富知识和取得的科学成就，必然要求并促使更为系统的传授间接经验的专门手段应运而生。教育分离成一种专门的社会实践于此实已初露端倪。《礼记》所载"有虞氏之庠"，被学术界公认为原始社会末期出现的原始学校萌芽。这种虞

① 杜佑：《通典》145卷。

② 参见曹聚仁：《中国学术思想史随笔》第60页，三联书店1986年6月版。

舜时代之“庠”既是集体贮藏谷物驯养牲畜的库房；又是“老有所终”，“幼有所长”，赡养老人、抚育儿童的敬老慈幼场所。由失去劳动力而又经验丰富的老人教养尚无劳动能力的幼童，无疑是最为经济、合理的安排。正是这种教育活动的发展，使“庠”从“米廪”的功能逐渐衍变为学校的雏形。半坡仰韶文化遗址显示出的农业、手工制作发展水平和二百多储藏粮食等物品的地窖，表明当时已具备养老育幼并分化出少数专事脑力劳动女巫的经济基础。聚落中心的“大房子”类似纳西族男女少儿和“外祖母”、老年人同住的大型公房，即为集中教养儿童和开展其它公共活动的场所。以瓮棺集中埋于住房周围的幼儿特殊葬制及各民族普遍流行过的成丁礼（古称“冠礼”）习俗，表明原始社会已经注意到少年儿童的生理、心理特点，证明了母系氏族时期对少儿集中养教的确实存在。业已萌现的雏形原始文字和堪称深奥的科学知识，突破时空条件限制，促进了横向交流传播和纵向承传光大，从而极大丰富了教育的内容，使教育分离成专门的社会实践成为必要，并为此提供了历史依据。我们完全可以把初具学校教育萌芽的时间至迟提前到母系氏族晚期。不过这种学校教育的萌芽只限于对儿童的集中教育；培养巫史一类的专门人才还只能依靠开小灶教徒弟的传带方式。

母系氏族少儿教育中集体施教的色彩，在形式上比起后代私塾更接近现代的班级教育，当然其手段方法尚不规范，要远为简陋落后。原始教育在教学上更富于直观性、实践性、生动性、形象性，也已初具间接性、抽象性、系统性和针对年龄接受能力差别循序渐进的特点。在道德品质教育上着重正面启发引导的同时，“朴作教刑”[1]，并不对儿童放任自流。培养在极其艰难困苦环境下生存发展的能力，需要经历各种教育、考验，乃至痛苦的磨炼。强

① 《尚书·尧典》。

化组织纪律性也为原始集体生活所必须，违反习俗禁忌同样要受到严厉惩罚。

总的来看，原始社会的教育和生产劳动、社会生活紧密联系在一起，基本上还没有分化出单独的专门教育机构。男女幼童在接受长辈教育这一点上并无明显不同。其间存在的一些差异，源自“由于性别和年龄的差别，也就是纯生理的基础上产生了一种自然的分工”。[①] 这种自然分工曾经使妇女在主要生产领域居于主导地位，加上在种的繁衍上所起的纽带作用，是她们以氏族首领兼女巫身份在原始生殖文化、巫文化中扮演主角的依据。女神无疑是人类教师的最早象征。在这种情况下，女子自身受教育的权利是不会被忽视的。仰韶文化遗址对少女的格外厚葬便是明证。女性在社会上的崇高地位和主导作用，使她们有更好的条件在体力和才智方面充分得到发展。拉法格在《母权制》中述及一些保存母权制风习地区的情况时，对此曾有生动的描绘：

> 非洲撒哈拉大沙漠西部都阿列格的妇女一妻多夫。和允许一夫多妻的伊斯兰教规相反，都阿列格妇女让丈夫过着一夫一妻制的生活。在夫妻关系中，她独立自主，可以因为些微小事赶走丈夫；而她则来去自由，随心所欲。这种社会制度以及由此而产生的习俗风尚，极大地锻炼了都阿列格妇女。在伊斯兰社会当中，她们的才智和能力都使人惊奇不已。她们在体质方面也很突出。为了参加一次节日集会，她们能骑着骆驼长途跋涉数百公里。她们的骑术可以和沙漠上最慓悍的骑士相媲美。她们之注重文化也令人惊叹不止。[②]

不过，一般这种对女子教育的偏重并不以歧视、排斥男子为前提。

---

① 马克思：《资本论》第1卷第389、390页，人民出版社1975年版。

② 参见《民间文艺集刊》第6集。

所谓“母权”，无非是按母系计世，“一切通过母亲继承”而已，更多的表现为一种权威，而并非权力、特权，而且也不排除“女性家族的真正保护者不是女性自己本身，而是她们的兄弟”。[1]陕西姜寨遗址母系氏族仰韶文化早期地层中挖掘出距今六千多年前以画具随葬的墓葬，这位迄今所确知的我国第一位画家恰恰是男性。母系氏族时代的诸多重大发明创造中肯定凝结了不少男子的心血，但在整体上妇女的地位作用更为重要，因而理所当然以妇女形象为总代表，这也应该是事实。

史前社会经历了原始群、血缘家庭公社、母系氏族公社和父系氏族公社等不同时期，其中以母系氏族公社最为典型、关键。[2]如恩格斯曾经指出的：“母权制氏族成了整个这门科学所围着旋转的轴心。”[3]我们探考远古史前期女子教育的视野也集中凝聚在这一轴心阶段。这一时期最早闪现了人类觉醒的曙光，对以后历史的发展产生了深远影响。就是进入父系氏族公社之后，周民族、商民族的男性始祖弃和契都是跟随母亲习得“稼穑”之术和“人事之治”。直至跨入文明门槛的夏启，在其成长过程中也还在很大程度上仰赖于母亲女娇的“强于教诲”。[4]

---

① 马林诺夫斯基：《未开化人的恋爱与婚姻》第22页，上海文艺出版社1990年版。

② 学术界对是否母系制早于父系制普遍存在尚有争议，这个问题较为复杂，本书不拟展开。不管怎样，根据古代文献和民族学调查资料，母系制是中国史前社会发展过程中曾经存在过的一种重要社会形态，应是不容置疑的事实。

③ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第四版序言。

④ 刘向：《列女传·母仪》。

古代中世纪编

第四章　古代中世纪女子教育的社会土壤

一、女性遭遇的历史性失败

“野蛮时代的特有的标志，是动物的驯养、繁殖和植物的种植。”① 随着生产工具的改善、生产经验的积累，农业和畜牧业生产的效益大大提高，人类终于告别蒙昧时代进入以农牧业生产为主的新的历史纪元。当农牧业生产充分显示出在稳定性和收获量方面都远比渔猎经济优越时，男子就越来越多地转入由女性开辟的农牧业领域。身强力壮的男子汉在新生产领域中的地位日趋显

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第 21 页。

要，其财富占有量也相应更为丰盛。生产力的发展必然引起人们在生产、分配以及社会生活中的地位相应发生变动。按照母系氏族的旧例，“长屋通常是由妇女管理……贮藏品是共有的；但是那些由于无能为力而没有把自己的一份送到公有贮藏所的不幸的丈夫或情人，那就要倒霉了。不管他在这个屋内有多少子女或有多少属于他的财产，他反正随时都得待命捆起行囊滚蛋。他甚至不敢企图反抗。家对他来说变成了地狱……他除去回到自己的克兰或像常见的那样到其他克兰中另求新欢以外，没有任何其他方法。妇女在克兰中握有强大的力量，而且到处都是这样。如果情况需要，用他们自己的专门术语来说，她们毫不踌躇地从酋长的头上‘摘下角来’并把他降为普通武士。同样，酋长的委派也总是掌握在她们的手中”。[①] 现在，既然“丈夫在家庭中占据比妻子更重要的地位”，他们便当仁不让，反过来“利用这个增长了的地位来改变传统的继承制度”。从此，妇女被要求严守贞操，以确保子女“确凿无疑地出生自一定的父亲”。[②] 本来以母系为核心计世的血缘纽带曾经是原始时代女性处于统治地位的真实基础；至此女子以母系计世的天然优势也荡然无存，“母权”统治地位的基石终于彻底坍塌。恩格斯把这种父权对女性的征服称为“人类所经历过的最激进的革命之一”。[③] 这场本该是最为亲近的男女之间地位的更迭，虽然基本上未曾诉诸战争的手段，但其间引起社会制度的变革，性质是极为深刻的。其激烈的程度也远远超出常人想象之外，经历了许多曲折反复，充满了狡诈与残酷。否定女性的生育权，便是男性发动攻势从根本上废黜母系的一个重要手段。在希腊埃斯库罗斯《俄瑞斯忒斯》一剧中，阿波罗竟断然声称：

---

① 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》第32～33页。

② 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第52、65页。

③ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第53页。

母亲不能创造子女，也不能生育，只是给那种子提供滋养。是父亲创造，而她仿佛好客的主妇把客人接进家门，把那接受过来的胚胎加以保藏；对他给予关照，使神不能加害摧残。为了向你证实这种看法，我要说：是父亲创造，用不着母亲。

中国历史上这一时期，男人们开展了一场大规模篡改祖神性别的运动。前文述及的母系制时代著名女神或者阴变为阳，或者乱点鸳鸯谱硬被贬嫁从属于男性神，甚至连威力无比的女娲也难逃变性的厄运。《世本·氏姓篇》称："女氏，天皇封帝涡于汝水之阳，后为天子，因称女皇，其后为女氏，夏有女艾，商有女鸠、女方，晋有女宽，皆其后也。"[①] 居然把标示性别的"女"字释为姓氏，于是一系列女神便从神谱中消失，而那些冠之以"女氏"的男神实际上便是这批暴发的男性新贵的自画像。"鲧复（腹）生禹"传说的初始意蕴也已变质走味，不但鲧被衍化为男神，而且父亲生子正是那个时代男人竭力宣扬的天经地义的"真理"。为了千方百计强调男系血统的重要，父家长们还自欺欺人地反复扮演着女人生孩子、男人坐月子的丑剧，以至日久天长形成荒诞不经的产翁习俗。《南楚新闻》便载：

南方有僚妇，生子便起。其夫卧床褥，饮食皆如乳妇。稍不卫护，其孕妇疾皆生焉。其妻亦无所苦，炊爨樵苏自若。又云：越俗，其妻或诞子，经三日便澡身于溪河。返，具糜以饷婿，婿拥衾抱雏，坐于寝榻，称为产翁。[②]

---

① 《席上腐谈》亦云："氏名女娲，犹国名女真，……后世以女娲为女主，岂其然乎！"朱一是《女娲非女主辨》则称："女者姓也，《左传》有女艾，……则亦何疑乎女娲之非女主哉！"参见《奁史》卷 9。

② 《太平广记》卷 483。

法国学者沙尔·费勒克在《家族进化论》一书中曾对这种怪诞习俗作过精辟的诠释：

> 这个习俗就是当女子生了小孩子，是父亲坐床，是父亲假装作痛，大家也是照应父亲，几乎是很相信真是父亲生了小孩子了，并且邻舍男女来贺喜的也是贺父亲。……并不挂念母亲，母亲仍然是专心去做她的家务。
>
> 装产的习惯，是男子用来夺取女子的财产和她的品级之欺骗的手段中之一种。因为女人生小孩子，就是家庭中享有特权的原因。男子其所以装产，因为他要使人相信他是生小孩子的人。这种行动的方法，供给了男子做他承认父权之用。

对于男子这种卑劣的欺世盗名行径，女性当然不会无动于衷，她们对单方面剥夺女子性自由的反抗，便曾“推迟了严格的专偶制的实现，一直推迟到人们思想发生大动荡而将人类引入文明社会之时”。[①] 至今在一些少数民族中盛行抢婚、逃婚、哭嫁、从母居、不落夫家、审新娘等婚俗都是这次男女权易位社会大变革留下的遗痕。[②]

男女易位的大变革在原始墓葬中也得到了鲜明的反映。考古工作者在山东泰安县大汶口等地发现了一批距今约五千年前的男女合葬墓，比起母系氏族时期遗留下来的墓葬发生了很大变化。这些墓中女性的随葬品多为纺轮、骨锥、骨针和一些装饰品，男子的随葬品则多数是石斧、石碲、石刀、石凿一类的生产工具；而且随葬品绝大部分都放在男子身边，其中大汶口墓地一号墓，共有五十七件随葬品，放在男子身边的达五十五件。这证明一夫一

① 摩尔根：《古代社会》下册第465页。

② 参见王钟陵：《中国史前期文化——心理研究》第3编第2章，重庆出版社1991年12月。

妻制个体家庭的出现，以及女子被排除出主要社会生产之外；男子不但在社会生产中占有重要地位，而且对财产拥有更大的支配权力。稍晚一些时期齐家文化的秦魏家成年男女合葬墓中，男子均居右，直身仰卧；女子则一律居左，曲腿面向男子侧卧。青海柳湾齐家文化墓葬第 314 号墓中侧身屈肢面向男子的女尸还被埋于棺外，并有一条腿压在棺下。在甘肃武威皇娘娘台遗址发现的一座一男二女成人合葬墓，男性居中仰卧，两名女子均面向男子侧身屈肢，下肢向后屈，双手屈于面前，分埋在男子两侧。在有些合葬墓中男女是同时埋入的，女子很可能是为男主人殉葬而丧生。皇娘娘台第 76 号墓中的一对成年男女，男子肢体完好，女子则为一具无头女尸，更当是杀殉的铁证。这表明历史上的私有制、阶级对立，大体上与父权制同时产生，而且“最初的阶级压迫是同男性对女性的奴役同时发生的”。[①]

如果说在人类历史上女子曾经有过极其光辉灿烂的时刻，那么进入父系氏族社会之后，这些女子面向男性曲肢侧卧的墓葬标志着社会经历了一次深刻的转折，这次社会变革，“开辟了一个一直继续到今天的时代”，但在取得这一伟大历史进步的同时，女性却遭受了历史性的失败。这些墓葬正是以后几千年妇女处于屈辱地位的缩影，预示了女子备受摧残压迫的血泪遭遇。[②]

---

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第 63 页。

② 处于铜石并用时代晚期的齐家文化葬制较为复杂，学术界对这些葬式的诠释尚存有争议，本书对各种葬式的比例及总体分析忽略不计。重要的是，以上所举诸例已可确凿视为男女之间社会地位发生实质性变更的典型标志。

二、宗法农业社会的基本格局

考察古代中世纪女子教育的前提，是要首先探明这一时期女子教育赖以奠立的经济基础和社会结构。

恩格斯在论及阶级和国家的产生、形成时指出：

> 在以血族关系为基础的这种社会结构中，劳动生产率日益发展起来；与此同时，私有制和交换、财产差别，使用他人劳动力的可能性，从而阶级对立的基础等等新的社会成份在几世代中竭力使旧的社会制度适应新的条件，直到两者的不相容性最后导致一个彻底的变革为止。以血族团体为基础的旧社会，由于新形成的社会各阶级的冲突而被炸毁；组成为国家的新社会取而代之，而国家的基层单位已经不是血族团体，而是地区团体了。在这种社会中，家庭制度完全受所有制的支配，阶级对立和阶级斗争构成了直到今日的全部成文历史的内容。[①]

显然，恩格斯这里所说主要指希腊、罗马、日耳曼等西方的情况。古希腊由于地理环境复杂，便于航海通商，多种经济形态并存，人员流动频繁，氏族血缘纽带松弛削弱。因而迈入阶级社会时地缘团体彻底“炸毁”氏族血缘关系，在阶级对立的基础上建立起奴隶制国家。中国在跨入文明门槛时却经历了一条颇为独特的道路。被称作中华民族文化发祥地的中原地区，包括渭水流域和汉水上中游以及黄河中下游一带，主要分布于黄土高原，属于典型的精耕细作型农业文明。人们提高产量的途径主要不靠粗放耕作扩大面积，而是仰仗提高技术，加强管理，生产相对稳定，格外安土重迁。生产力的发展没有使这里的血缘纽带遭受侵蚀；相反，治水、对外征战等公共事务反而使血缘组织这一联结单一分散农业

---

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第一版序言。

自然经济的有效纽带不断巩固强化，氏族首领的权力、地位也随之得到加强。“以血族团体为基础的旧社会”并未被“炸毁”，氏族首领直接转化为剥削阶级新贵，血缘组织与国家形态融铸一体，奠立了宗法农业型社会的基本格局。

经过夏、商两代的过渡，西周利用父系血缘关系蜕变建立起来的宗法制度，便体现了早期典型的家国合一形态。宗法制度规定：王位和整个国家由皇帝正妻的长子——嫡长子继承，称为天下的大宗。皇后的其他儿子——适子则继承部分财产，分封较低一级的爵位——诸侯，他们对皇帝来说是小宗，在自己所辖的范围内又是大宗。这些诸侯的地位也由他们的嫡长子承袭，其他儿子又封为卿大夫，如此再下面一层是士，士的适子、庶子就只能当普通庶民了。这些世袭的嫡长子又称宗子，是本宗的家长，掌握着本族本宗的最高权力，同时又是国家的天子、诸侯、卿大夫。宗法制下的国家结构和行政管理体系按照“亲贵合一”的宗法关系缔造，王权与族权在共同维护奴隶主贵族专政的政治基础上直接统一起来了。吕思勉先生对这种嫡长子世袭的宗法分封制融国家政治体制和宗族血缘体系为一体的状况作过精辟的描绘：

> 古代天子诸侯间之关系，实多宗族之关系。天子之抚诸侯，宗子之收恤其族人也。诸侯之尊天子，族之人祗事其宗子也。讲信修睦，同族之相亲也。兴灭继绝，同族不相翦也。盖一族之人，聚居一地，久则不足以容，势不得不分殖于外，此封建之所由兴。而分殖于外者，仍不可不思所以联结之，此宗法之所由立。《传》曰：“有分土，无分民。”有分土，则封建之谓，无分民者，同出一始祖之后者，无不当受沾于大宗之宗子也。……封建之行也，得一地，则分同族之人处之，同族之人多，则又辟新地，灭人国以处之。所分出之同族，又复如是，如

干生枝，枝又生叶，而其一族之人，遂遍布于天下。[1]

这就是以大宗族为本位的宗法农业国家的基本状况。

春秋战国之际，随着牛耕和铁制农具的使用推广，个体家庭经营取代大规模强制集体耕作，逐渐从大宗族中游离分解出来，亲贵合一的宗族血缘纽带松弛，社会以个体家庭为本位重新组合，地域行政组织强化。除天子和诸侯国君还保留嫡长子继承的大宗地位外，各级族权和政权逐渐分离。但这种分离并不意味宗族血缘纽带彻底崩解，在农业自然经济条件下，实际上还是普遍聚族安土定居，只是不再以大宗族为本位，族长不再自然兼任行政长官，王权和族权之间也因此而存在着某种对立。秦汉之后的生产关系又经历了领主庄园制向地主经济的发展变化，宗族血缘关系仍以不同形式、不同性质重新组合，顽固滞存。直至两宋租佃关系发展，新兴非身份性品官地主不再具备集政权、财权、兵权于一身的世袭罔替的权力；宗族首领也已失去独霸一方与君权抗衡的实力。统治阶级遂再度祭起宗族血缘大纛，“保甲为经，宗族为纬”[2]，用三纲五常重建封建宗族血缘组织，以“管摄天下人心”[3]，加强对人民的统治。此刻的血缘纽带割除了先秦宗法世系特权，废黜了魏晋门阀谱牒，而下移为家族本位，专重于浚源清流立庙联宗，通过制定族规家法尊祖收族，控制族众。族权自春秋战国由宗君合一裂变为对王权离心因素之后，终于又以新的形式皈依为向心凝聚力量。封建时代的国家机器已不再直接按照宗法制构建，但奴隶制时期宗法制的基本精神和原则，诸如政权与族权互为表里、君权与父权的合一、嫡长子继承制、父家长在家族内部的特权、妇

---

① 吕思勉：《中国制度史》第373页、374页，上海教育出版社1985年版。

② 冯桂芬：《校邠庐抗议·复宗法议》。

③ 《张载集·经学·理窟·宗法》。

女地位低下等等，全部被继承下来，并得到进一步发展。封建君权操纵下的家族纽带“如裘之领，如网之纲，如发之握，如舆之毂，如马之有辔，如牛之有纼，操之则敛，纵之则放，招之则集，扮（麾）之则退，屈信（申）作止，惟上之所令”，发挥了乡党里甲所不具备的使民“其好义而易使，从化而畏法，宁死于饥寒，而不忍为乱”[①]的神奇功效。这条宗族血缘纽带因在封建时代仍能把农业自然经济条件下“好像一袋马铃薯是由袋中的一个个马铃薯所集成”[②]的个体小农有效地凝聚连接起来，而显示了强大的生命力。即使殖民主义鸦片战争的炮火也在相当长一段时期未能使中国古老的宗法农业社会结构发生根本变化。清光绪年间石埭桂氏宗谱中的一段描述，为我们展示了中世纪末期血缘纽带强固存留的真实写照：“每逾一岭，进一溪，其中烟火万家，鸡犬相闻者，皆巨族大家之所居也。一族所聚，动辄数百或数十里，即在城中者亦各占一区，无异姓杂处。以故千百年犹一日之亲，千百世犹一父之子”。[③] 甚至毛泽东第二次国内革命战争时期分析井冈山根据地斗争形势时还在强调“无论那一县，封建的家族组织十分普遍，多是一姓一个村子，或一姓几个村子，非有一个比较长的时间，村子内阶级分化不能完成，宗族主义不能战胜”。[④]

中国古代中世纪宗族、家族血缘纽带就这样纵贯几千年，并与农业自然经济、国家行政组织互相耦合，凝为社会深层结构，制约、规定着中国古代文化的走向。诸如《左传》所载“国之大事，

---

① 方孝儒：《逊志斋集·宗仪·睦族》。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷第693页。

③ 《石埭桂氏宗谱》卷1。

④ 《毛泽东选集》（一卷本）第71页。

在祀与戎"[①]、"非我族类，其心必异"[②]，《礼记》标榜"礼有五经，莫急于祭"[③]，儒家倡导的"齐家、治国、平天下"等金科玉律以及格外注重人伦政教，君父合一、忠孝合一、男尊女卑等传统，俱为这种宗法农业社会底蕴的自然流露。其余意识形态、社会心理、价值观念，乃至社会经济、政治、教育也无不深受这种社会基本格局的制约、影响。中国古代中世纪的女子教育便在这样一片特定的社会土壤中孕育发展，同样深深打下这一社会文化传统的特殊印记。

三、女子在宗法农业社会中的地位和作用

早在距今五千年前的山东大汶口墓葬中男女随葬品的分布状况已经透露出女子被排除出主要社会生产之外的消息。在生产部门发挥主导作用，曾经是女子享有崇高地位的重要原因。此刻直接创造社会财富的重担既然已基本为男子所取代，衡量社会地位的天平自然要向男方倾斜。从总体上看，古代中世纪妇女几乎仅只残留下"男耕女织"中纺织的一席之地。这种"女织"大体属于解决自用和交纳赋税的个体家庭经营。农村劳动妇女为此在家庭中多少替自己挣得了较高一点的地位。明中后期江南沿海局部地区丝织、棉纺等行业商品经济成份扩大，开始出现资本主义生产关系萌芽。社会上也相应对妇女地位和女子教育产生一些新的观念。不过这种影响极其微弱有限，并没有改变女子被甩出主要社会生产之外的基本格局。

借助在生产领域和家庭中举足轻重的权位，男人们理所当然

---

① 《左传·成公十三年》。

② 《左传·成公四年》。

③ 《礼记·祭》。

地废黜了以母系为核心计世的旧制，他们强制妇女严格恪守贞操，竭力贬降妇女在生育中所起的重大作用，把生儿育女传宗接代攫夺为男性的“专利”，这种血缘世系纽带的历史性变更，从根本上摧垮了“母权”统治的根基。

女性在两种生产中地位作用的全面退缩，导致“母权制”被颠覆，遭受到“具有世界历史意义的失败”。[①]整个古代中世纪，女子的活动天地遂被限定在家庭范围。所谓妇女的社会地位，实际上主要是指她们在家庭、家族中的地位。

妇女在主要生产领域中被排除出去的直接后果是使她们在经济上无以自立。“子妇无私货，无私蓄，无私器，不敢私假，不敢私与”。[②] 妇女不但不得拥有任何形式的私有财产，不得据有私房积蓄、私有用具，而且无权私自把物品赠送或转借他人。这种经济上的一无所有，注定了她们“伏于人也”[③] 的从属地位，“未嫁从父，既嫁从夫，夫死从子”[④]，自幼及老，一辈子沦为男子的附庸。旧时常称生男孩为“弄璋”，生女孩为“弄瓦”，即源于《诗经》所说“乃生男子，载寝之床，载衣之裳，载弄之璋；其泣喤喤，朱芾斯皇，室家君王。乃生女子，载寝之地，载衣之裼，载弄之瓦；无非无仪，惟酒食是议，无父母贻罹。”[⑤] 婴儿出生伊始便有卧之以床上或地上、服之以新衣或襁褓、玩之以玉石或纺锤之别，形象地反映了宗族家庭中男尊女卑的差异。

女子相对于男子处于从属卑弱的地位，这是宗法农业社会的基本准则。但这并不意味女子本身一无所用，可有可无。“天下之

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第 54 页。

② 《礼记·内则》。

③ 《礼记·本命》。

④ 《仪礼·丧服》。

⑤ 《诗经·小雅·斯干》。

本在家”[1]，在家国同构、血缘地域二系合一的古代中世纪中国，家庭既是农业自然经济下进行生产、承担赋税兵徭的基本单位，又是宗族血缘色彩极浓的社会组织基本细胞；因而“齐家”一向被视为“治国平天下”的前提。而夫妇关系又是组成家庭结构的主导因素，一如《易·序卦传》所说：“有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”在确保男尊女卑的前提下，女性在家庭、家族、社会中仍享有一定地位，发挥着男子所不具备而又不容或缺的特殊作用。这种作用主要表现在传宗接代、维系家庭家族稳定、以织助耕、料理家务和相夫教子等方面。

“婚姻者合二姓之好，上以事宗庙，下以继后世”。[2]以家族为本位的古代中世纪，上奉祖先祭祀，下延父家长血脉，宗祧不绝，宗族兴旺，是关系到立国立家之本的根本大计。女性便是使“王侯将相、功臣子弟苗裔满期，传祚无穷”[3]和家族“借新的联姻来扩大自己势力”[4]的重要工具。虽则是工具，但却没有女性的参与便无法实现。与此相关联的是，作为母亲，女子具有一定管教惩戒子嗣的义务与权力。除了日常家教外，在主婚、管理财产等方面亦有次于父家长的权限，直至在父亡子幼的情况下，由皇太后暂行摄政。

妇女在维护宗法制度，稳固家庭、社会、国家方面同样发挥着特殊影响。古代中世纪的一夫一妻多妾型婚制是使父家长不致“覆其宗祧”的重要保证。倘苦妇人“年老无子，情甘绝祀，而不

① 荀悦：《申鉴·政体》。

② 《礼记·昏义》

③ 《魏书·临淮王传》。

④ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第76页。

愿夫娶妾”[1]，或“老而无子，妻悍尤甚，侍婢有孕者，皆手杀之”[2]，便有世系不传、香火断绝之虞。而妻妾之间争宠夺嫡，“或弃产而焚家，或投儿而害婿”[3]，也往往导致富家大户“家道离索，身世迍邅。”[4] 尤其后妃之间围绕子嗣继统和自身权位展开的争斗更屡屡酿成社会动乱，被视为“国亡家绝之本”的祸根。[5] 妇女能否做到顺从丈夫、孝顺公婆、妻妾相善、妯娌姑嫂和睦相处，确为事关“万物之统”的“人道之大伦”[6]，是直接影响“天下之本”的社会问题。

本来，在宗法农业社会中，“寝门之内，妇人治其业焉”[7]，毫无政治地位可言，女子干政被斥为“牝鸡之晨，惟家之索”。[8] 但事实上往往又因与君王的夫妇、母子关系，通过施展枕边效应，或以母后摄政形式不同程度地发挥着干预国家政治生活的作用。

“夫治丝执麻以供衣服，幂酒浆，具菹醢，以供祭祀，女子职也”。[9] 除了肩负“一女不织，民有为之寒者”[10] 以织助耕的重担，那些极其繁杂琐碎而又为千家万户日常生活必不可缺的家务劳动也都全部落到了妇女的双肩。在自给自足自然经济条件下这副过于沉重的担子，使绝大多数妇女沦为“家庭中的奴隶”。贵妇一般

① 戴礼：《女小学》卷3。
② 谢肇淛：《文海披沙》。
③ 张缵：《妒妇赋》。
④ 《魏书·临淮王传》。
⑤ 《仪礼·丧服》疏。
⑥ 《史记·外戚世家》。
⑦ 《国语·鲁语》。
⑧ 《尚书·牧誓》。
⑨ 明仁孝文皇后：《内训·勤励章》。
⑩ 《管子·揆度》。

不亲执庶务，但也要承担理家主妇的职责。

不言而喻，妇女之中本身还存在着阶级、阶层、等级的差别。不但贵妇与贫妇、婢女贵贱悬殊，就是同一家长的诸妇中妾也须尊正妻为“女君”，“妾之事女君，与妇之事舅姑等”[1]，妻妾之间实际上也还是主奴关系。而且嫁为夫家嫡长子妇与嫁作其余诸子妻的妯娌之间，同一女子能否为夫育子传嗣以及作儿媳时和熬成婆婆之后，其身份地位也都有较大差异。不过不论各阶级阶层妇女生活条件上存在多大差异，在从属于父家长这一点上都没有本质的区别。

实际生活中也常有“妇强夫弱，内刚外柔”[2] 的现象，妒悍之妇轻则秽言肆詈，重则拳脚相加，甚或“有家则妻擅其家，有国则妻据其国，有天下则妻指麾其天下”。[3] 尤其是“三从”中“夫死从子”的原则，因有儒家孝道的制约，事实上只限于夫死不嫁、不另立门户，而并未成为规范母子关系的准绳。相反，社会一向认同母亲对儿子拥有一定管教权限。有学者对流传极广的元郭居敬《二十四孝》做过统计分析，指出以女性家长为孝顺对象的总共二十例，占二十四孝的绝大多数；而单独提到父亲的仅只四例，其中尚有一例是因思念亡母而更加孝顺父亲。而且旧中国的规矩，父亲到做官的儿子衙门中只能如常人一样无声无息；而老太太、太太却可用全副仪仗，大张旗鼓。对极端重男轻女社会出现的这种反常现象，冯友兰先生认为实际上是对封建社会提倡“贤妻良母”的补偿，也是“三从”的一种表现。还有一种看法则认为主要是由于传统家庭感情结构亲母而疏父所造成。[4] 不管怎样，这种

① 《仪礼·丧服传》。

② 张鷟：《朝野佥载》卷 4。

③ 于义方：《黑心符》。

④ 参见李树军：《从社会习俗看“二十四孝”》。

状况多少反映女性因在人类自身再生产及操持家务、稳固家族、教养子女等方面的作用而实际享有一定的社会地位。礼法制度惩处男子违制重娶多纳，以及“凡妻无应出及义绝之条而出之者杖八十；虽犯七出有三不去而去之者减二等，追还完聚”等规定[①]，虽是出于维护宗法嫡庶制度的根本考虑，也多少为主妇提供了有限的法律保障。男子的惧内，多半肇自妇女对丈夫法外不轨行为的防范与抗争，这在某种意义上有利于宗法家族社会的根本利益。当然，一些父家长在家庭内受制于妻妾的表象，并不能改变在整个政治、经济、军事等社会活动中男尊女卑的大局。所谓“粉黛判赏罚，裙襦执生杀”[②]并非体现女性个人的人格意志，而仍旧是在维护父权社会利益的前提下代夫施威。唯一利用少数民族风习及新兴庶族地主阶级支持登上女皇宝座的武则天，也如同“一切政府”一样，不过是“本国状况所产生的经济必然性的执行者”。[③]女皇本人的女性意识除了争得把父在为母服丧从一年延至三年（与为父守丧三年等）这类为封建伦理孝道所能接受的改变外，丝毫不能改变父权中心的实质。

女子社会地位的跌落也曾经历了一个发展变化的过程。夏商用阶级压迫取代氏族社会之后，新的父系宗法制度尚未健全，“殷道亲亲”[④]，太子死而立其弟，较多残留母统的遗迹，贵族妇女比起后代保留了较多的权利和自由。商人祭祖时，历代先妣也得单独受祭，备受武丁宠爱的妻子妇好还曾受命领兵征战，主持祭典；商王的诸妇尚得独立经管田产，拥有数量颇多的财富；妇妌、妇姍等二十多名贵妇先后参加过用作卜辞刻字的龟甲兽骨的收集整

① 《明律》。

② 于义方：《黑心符》。

③ 《马克思恩格斯选集》第4卷第495页。

④ 《史记·梁孝王世家》。

治和作为重要文献保管的甲骨文、卜辞归档查阅工作。少许上层女巫还可通过代行祷告上帝、传达神意参预政事，不过终究她们只是以男子的妻子、母亲的身份发挥影响。“周道尊尊”[①]，情况为之一变。太子死而立嫡孙，以嫡长子继承为中心的父权宗法统治确立完善，商代妇女仅存的一些权利也被剥夺殆尽。“惟妇言是用”，成为武王伐纣列举的一大罪状。迄于春秋战国之际，新兴地主阶级把加强个体家庭地位当作推行改革、巩固政权的重要手段。女子三从遂因维系巩固小家庭、私有制的需要而得到强调。《礼记》、《仪礼》等典籍提出“妇人，伏于人也”[②]、“妇人有三从之义”[③] 的准则，确立了一整套严别男女的防闲礼制。至汉武帝定儒术于一尊，董仲舒更进而把夫为妻纲和君为臣纲、父为子纲并列为“可求之于天”的“三纲”。[④] 不过观念、规范的提出和被社会普遍接受、广泛实施还存在一段距离。这一时期实际社会生活中虽则强调妇女从属男子，在家庭中履行“女主位乎内”的职责，却不排除在事业上佐助丈夫建功立业。博识达理、富于谋略的杰出女性在刘向《列女传》中仍被保留了一席之地。此后历经魏晋隋唐，因战乱频仍政教失控及少数民族“胡风”南侵的影响，王纲解纽，名教颓废，大体上中断了强化妇礼的进程。迨及宋明以降，步入封建社会后期，专制集权极度膨胀，宗族血缘纽带再度纳入君权的强有力控制之下，“三纲五常”被进一步神秘化，悬为至高无上的“天理”。于是，在理学“存天理，灭人欲”科条禁锢下，女性对男子的依附发展到“饿死事极小，失节事极大”[⑤] 的地

---

① 《史记·梁孝王世家》。

② 《礼记·本命》。

③ 《仪礼·丧服》。

④ 《春秋繁露·基义》。

⑤ 《河南程氏遗书》卷 22 下。

步。妇女缠足成习、殉节成风，终于被封建社会的政权、族权、神权、夫权牢牢捆绑，沦入“女奴”的境地。中国古代中世纪宗法农业社会植根于精耕细作型农业自然经济生产方式，曾经创造出高度发达的封建文明，但反过来又限制了商品经济的发展，导致生产方式长期未能突破自然经济躯壳束缚，社会组织形式迟迟无法摆脱血缘纽带裹缠，直至19世纪末资产阶级革命前夕，悠悠数千年，宗法农业社会结构一直没有发生根本性变更，女子的社会地位也就不可能实现实质性变化。而且事实上，随着封建地主阶级归于穷途没落，父家长对妇女的控制压迫总体上呈现出日渐严厉的趋势。

总的来看，古代中世纪妇女在社会地位和社会作用方面显露出既卑贱又不能完全被无视的两重性特点。一方面“服于家事，事人者也”[1]，被封闭于各自家庭，备受歧视；另一方面 又在传宗接代、相夫教子、操持家务上起到凝聚巩固家庭、宗族的作用，因而在家国一体社会结构中又获得了一定的社会价值和社会意义。把妇女圈禁在家庭之中，令其发挥凝聚稳固家庭、家族和社会的作用，这本身就体现了一定历史阶段的社会需要。古代中世纪的女子教育状况，便取决于女子在两种生产中的这种特殊地位和作用，并服务于这一时代政治、经济、社会发展的需要。由此而规定了这一历史时代女子教育的基本特质和取向。只有廓清古代中世纪宗法农业社会的基本结构，明了女子在宗法农业社会中的地位作用，才能为我们对这一时代女子教育的考察奠立科学可靠的基础。

① 《白虎通·嫁娶》。

第五章　正统女子教育的目的和内容

一、正统女教的指导思想和教育目的

教育是人类按一定的价值观念、目的要求对社会成员施加影响的有计划的活动，是人类特有的一种自觉的选择。它不但传递知识技能，培养品德情操，使个体和民族潜在的素质、价值得以实现，使文化得以共时传播、历时传递；而且还不断再生产着人类的社会关系、生产关系和社会结构，对于塑造民族性格、控制推动社会发展起到巨大作用。教育目的的确立，在阶级社会中集中体现了统治阶级的意愿。这种意愿并非纯粹主观愿望的产物，而要受到客观社会、经济、文化发展程度的制约。社会发展的需要和受教育者主体的特点，是确定教育目的的依据。古代中世纪妇女所处的特殊社会地位、生活条件、所发挥的特殊作用，以及历史所要求她们扮演的特定社会角色，从根本上决定了这一历史时期女子教育在目的、性质、施教途径以至内容、方法等方面都呈现与男子迥然不同的特点。

中国古代根深蒂固的男尊女卑、男女有别思想是女子所处经济地位、宗法地位的客观反映，一经确立又反转过来加重对妇女的束缚，成为开展女子教育的指导思想。这种男尊女卑的差异甚至被追溯到有生之前，所谓“天尊地卑，乾坤定矣；卑高以陈，贵

贱位矣”，“乾道成男，坤道成女”。[①] 人们先天秉受了阳气，便生而为男；秉受了阴气，则孕为女身，“阴阳殊性，男女异行”。[②] 男女之间有如天尊地卑、阳刚阴柔一类的差异皆源出于此，都是先天注定了的。“男女有别，然后父子亲；父子亲，然后义生；义生，然后礼作；礼作，然后万物安”。[③] 人类社会生活中必须维护、体现“男尊女卑”这先验的准则。于是“男女之别”成为“国之大节”[④]，“女正位乎内，男正位乎外”更被视为“天地之大义也”。[⑤] 这套男尊女卑、男女有别的思想不但在生理体能上夸大了男女之间的差别，而且从先天人性和社会伦理上把男女判为两类，从而提供了对女子单独施教的理论依据。

一般人们认为古代中世纪中国女子备受摧残，并无女子教育可言。其实这是一种误解。女子被排除在学校教育大门之外，不等于社会放弃对女子施教。相反，历代统治阶级无不对女子教育给予高度重视。在他们看来“千里之应系乎居室，万化之原起于闺门”[⑥]，“一妇正，一家正；一家正，天下定矣”。[⑦] 正因为“女德之所关大矣，与男教并盖天地……镜之往古，兴废存亡，天下国家罔不由兹”，故“女训、女则、女传，古人莫不于是为兢兢然”[⑧]，“闺门之训，何可废不讲耶”?![⑨] 人非生而知之，“坤道成女，厥性

---

① 《周易·系辞传上》。

② 班昭：《女诫·敬顺》。

③ 《礼记·郊特牲》。

④ 《左传·庄公二十四年》。

⑤ 《易经·家人卦·彖传》。

⑥ 章潢：《图书编·造端夫妇》。

⑦ 《易经·家人卦》大全引诚斋杨氏语。

⑧ 黄治征：《书七诫后》。

⑨ 程洎：《女孝经序》。

阴柔；幼而不学，长也多尤”[①]，即使“古贤妇贞女，虽称德性之懿，亦未有不由于教而成者”。[②] 为此，“但教男而不教女”的作法被认为“不亦蔽于彼此之数乎”![③]《女范捷录》甚至提出：“夫妇造万化之端，五常之德著而大本以敦，三纲之义明而人伦以正，故修身者齐家之要也，而立教者明伦之本也”。幼而不教，长而失礼，“在男犹可以尊师取友以成其德，在女又何从择善诚身以格其非耶”？因而“教女之道犹甚于男”![④]

把女子教育看得这般紧要，并不意味对女子自身个性才能的发展有所顾及。宗法社会孕育出的重宗族家国、重群体、抹杀个人意志的古文化传统，决定了确定教育目的时溶个体于家国的价值导向。统治阶级提倡女子教育是以家庭、宗族、国家为本位，冀图诱导女子自觉履行三从四德之道，以发挥凝聚家庭、稳定社会、强固“天下之本”的作用。只是在这个意义上，古代中世纪女子教育受到了高度重视。至于女子自身的权益则丝毫未被纳入统治阶级的视野。父家长们为女子个体社会化作出的设计，无非是“如男子之教而长其义理者也”，女子远未取得与她们兄弟同等的受教育权利。古代中世纪的男子毕竟是“任天道而长万物者也”[⑤]，“男者任也，任功业也”。[⑥] 对男子来说培养能够建功立业为统治阶级服务的各级官吏和儒生始终是教育的一个主要目标。而“妇人所以有师何”？不过是“学事人之道也”。[⑦] 所谓“如男子之教而长

---

① 郑氏：《女教篇》。

② 明仁孝文皇后：《内训·序》。

③ 班昭：《女诫·夫妇》。

④ 王相母：《女范捷录·统论篇》。

⑤ 《大戴礼·本命》。

⑥ 《白虎通·嫁娶》。

⑦ 同上。

其义理者”，就是要求女子做到“无专制之义，有三从之道。在家从父，适人从夫，夫死从子，无所敢自遂也”。[①] 清李晚芳《女学言行纂》提及女学之道有四，说得更明白：“曰事父母之道，曰事舅姑之道，曰事夫子之道，曰教子女之道”，四者自少至老，“一生之事尽矣。”[②]尽管妇女本身地位卑贱，社会权利被剥夺殆尽，却被要求在巩固家庭、维系宗法宗族制度、稳定社会方面竭尽全力。古代中世纪妇女社会地位、作用既卑贱又不可或缺的双重性特点，正是统治阶级从社会本位出发对女子教育高度重视的同时，又对妇女自身权益极度蔑视双向背反的内在依据。

父权社会所需要的女性不过是忠实可靠的传宗接代工具和相夫教子料理家务的内助仆役而已。要求女子发挥稳定社会强固家国的社会功能也具体体现于此。造就能够胜任以上使命的贤妻良母便是古代中世纪中国正统教育的全部目的和培养目标。

二、正统女教的教育内容

教育目的决定教育内容，并通过教育内容体现出来。古代中世纪正统女教的内容围绕塑造能够侍奉父母公婆、顺从丈夫、治家教子的贤妻良母这一培养目标展开。与“男者学业于外，志于四方”不同，女子为学“正洁于内，志于四德”[③]，“苟能明事父母舅姑之义，躬井臼织作之事，即才艺无闻亦无失焉”。[④] 女子非但无缘全面涉足男子礼、乐、射、御、书、数等传统的教育内容，即

① 《大戴礼·本命》。

② 李晚芳：《女学言行纂·总论》。

③ 《礼记·内则》长乐刘氏注。

④ 蓝鼎元：《女学·车鼎晋序》。

或“摘句寻章、簪花咏絮之事”亦“非所谓学矣”[1]，“弄柔翰，逞骚材”、“拨俗弦，歌艳语”更被斥为“邪教之流”。[2] 正统女子教育唯以“四（德之）教为女学之本”，“所谓女学者，将为女行之准的也。女行无缺，则妇德自全；妇德克全，则母仪自立，而女子之事备矣，毕生之名全矣，复何多求哉！”[3] 清末经朝廷审定为女学参考用书的《女小学》这段论述，准确地概括了古代中世纪统治阶级为女教内容圈定的范围。

所谓四德之教，先秦即已推行。《周礼·天官·九嫔》云：“九嫔掌妇学之法，以教九御，妇德、妇言、妇容、妇功。”《礼记·昏义》载：“古者妇人先嫁三月，……教以妇德、妇言、妇容、妇功。”东汉班昭《女诫》对四德作了颇为详尽的阐述：“清闲贞静、守节整齐、行己有耻、动静有法，是谓妇德；择辞而说、不道恶语、时然后言、不厌于人，是谓妇言；盥浣尘秽、服饰鲜洁、沐浴以时、身不垢辱，是谓妇容；专心纺绩，不好戏笑，洁齐酒食，以奉宾客，是谓妇功。此四者女人之大德而不可乏者也。”[1] 程晓《女典篇》则极言四德之教的重要：“妇人四教，以备为成。妇德阙，则仁义废矣；妇言亏，则辞令慢矣；妇容惰，则慢易启矣；妇功简，则织纴荒矣。是以礼有公宫宗室之教，诗有牖下苹藻之奠，然后家道谐允，仪则表见于内。若夫丽色妖容，高才美辞，貌足倾城，言足乱国，此乃兰形棘心、玉曜瓦质，在邦必危，在家必亡！”历代较为系统的女教专著、读本，基本上都围绕“四德”展开。清康熙年间刊刻的蓝鼎元《女学》尤为典型，该书卷首《女学总要》明言“女子之学，一曰妇德，二曰妇言，三曰妇容，四

---

① 戴礼：《女小学》卷1。

② 吕坤：《闺范》序。

③ 《女小学》卷1。

① 班昭：《女诫·妇行》。

曰妇功”，以此“统论女学之要”，作为“全书之纲领也”。然后“以妇德、妇言、妇容、妇功分为四篇，又于四篇中分章别类”。具体章节如下：

“妇以德为主，故述德独详。先之以事夫、事舅姑，继之和叔妹、睦娣姒；在家则有事父母、事兄嫂；为嫡则有去妒；处约则有安贫，富贵则有恭俭；可常可变，则有若敬身、若重义、若守节、若复仇；为人母则有教子，为人继母则有慈爱前子；为人上则有待下；巫祝尼媪之宜绝，则有若修正阚邪；而以其余者为通论。此则妇德一篇之大概也。”

“妇言不贵多，要于当，则有若勖夫、若训子、若几谏、若守礼、若贤智、若免祸。”

“妇容贵端庄静一，婉娩因时，则有若事亲之容、敬夫之容，起居、妊子、居丧、避乱之容。”

“妇功，先蚕绩、次中馈、为奉养、为祭祀，各执其劳，而终之以学问。”[①]

蓝氏《女学》以大量篇幅突出“妇德”，极为琐细详备。而且就是妇言、妇容、妇功，实际上也是当作妇女应具备的操行品德来要求。因此“四德之教”，或如班昭所说“四行之教”，实质上是一种道德品质、仪礼规范的德行之教。这种德行之教贯穿、渗透于整个古代中世纪女子教育的全部内容。至于童蒙必习之文化书算、才智体能等等都从属于、服务于妇德，最终以养成具备四德的贤妻良母为归宿。

以《女学》为代表的旧时女教读本的篇章分类，很难和今天所说德育、智育、体育、美育、劳动教育等内容直接相应对照。对古代中世纪女教内容的剖析，须打乱其传统体系，重新加以综合

① 蓝鼎元：《女学》序。

归纳。我们将尽可能引用古代女教读本的原文，在真实反映正统女教教育内容原貌的基础上，廓清线索，用科学的观点进一步加以分类研讨。

1. 道德教育

在长期保存血缘纽带的古代中世纪中国，伦理道德准则向为维系社会秩序的重要精神武器。即便齐家、治国、平天下，也须以“修己为本”作前提，伦理道德教育理所当然占据了特殊重要的地位。恩格斯在《反杜林论》中指出：“人们自觉地或不自觉地，归根到底总是从他们阶级地位所依据的实际关系中——从他们所进行生产和交换的经济关系中，吸取自己的道德观念。”而古代中国，尤其对女子，这种“实际关系”是以家庭为圆心向家族、国家扩展。调整家庭、家族中人际关系的准则和规范就成为道德教育的主要内容。孟子甚至把“设为庠序学校以教之”的目的，说成是“皆所以明人伦也”。[1] 对于封闭于家庭宗族中的妇女来说，在侍奉丈夫、孝敬父母公婆、善待姑嫂妯娌、教养子女，以及主内持家方面所应具备的道德修养，更几乎构成了妇女道德教育的全部内容。倘能做到举止尽合妇礼，兼具恪守贞节、柔顺忍让、孝敬慈爱、善教子女、勤劳俭朴等美德，便可胜任贤妻良母角色，发挥社会所期望于她们的凝聚宗法农业型社会结构、稳定社会秩序的特定历史使命。古代中世纪女子伦理道德教育，主要便围绕上述几个方面展开。

---

① 《孟子·滕文公上》。

（1）贞操节烈

贞操节烈起初泛指人们坚贞不屈、守志不移的气节操守，本无男女之分，但后来几乎为妇女所专用。女子品行端正、未嫁而能自守，谓之贞；已嫁从一而终，夫死而不再醮，谓之节；如遇强暴凌辱能够以死相拒，或者夫死自尽殉身，则被称誉为烈。贞节观作为社会群体对贞节问题相对稳定的一种看法，属于价值、伦理道德观念体系，在历史上经历了从无到有、从宽到严、渐臻鼎盛的变化过程，至封建社会后期，更氤化为社会普遍流行的殉节风气，成为衡量女子品德操守，规范、指导妇女行为的最高价值准绳。贞操作为单方面对女子实行性禁锢的道德观念，至迟伴随一夫一妻家庭确立而产生。严格要求妻子恪守贞操是按男系确定血缘的父权家庭得以确立的前提。父权制确立迄于殷周时期，对女性的贞操要求一般只限于婚姻持续时期，对童贞和寡妇再嫁并不苛求。至春秋中后期，女子“从一而终”始作为维系巩固小家庭、私有制的重要因素，备受提倡。《礼记》不但竭力宣扬“男女有别”，并且要求妇人做到“幼从父兄，嫁从夫，夫死从子”，明确提出“壹与之齐，终身不改，故夫死不嫁”。秦汉两代进一步加快在全国范围推进贞节观念的进程。秦始皇公元前 210 年亲临会稽刻石，宣称“有子而嫁，倍死不贞”，“妻为逃嫁，子不得母，咸化廉清。”[①] 两汉统治者揉合鲁礼与秦法，在褒奖贞节“扁表其门，以兴善行”[②] 的同时，对逾礼行为绳之以法。《董仲舒公羊决狱》反映了“夫死未葬，法无许改”和“私为人妻”罪至“弃市”的条规。经汉儒整理先秦典籍托古改制和刘向《列女传》、班昭《女诫》鼎力弘扬，春秋中后期以来形成的妇礼更加系统周严。《列女传》用历史传记体渲染描摹，使“知世纪纲”、“避嫌远别，……

① 《史记·秦始皇本纪》。

② 参见《汉书·宣帝本纪》、《后汉书》“安帝本纪”、“百官志”。

终不更二"[①] 之类的说教易为广大妇女所效仿。班昭《女诫》则以教女的形式谆谆告诫："夫有再娶之义，妇无二适之文"。并把《礼记》等书宣扬的三从、守节之道，提高到"夫者，天也；天固不可逃，夫固不可离也"[②] 的高度，对后世女教产生深远影响。

此后历经魏晋隋唐直至宋初，因割据战乱、纲纪荡然和北方少数民族风习猛烈冲击，在相当长一段时期大体上呈现出低落淡化的趋向。与此同时，绍述儒礼、张扬节烈者也代不乏人。唐代颇有影响的两部正统女教读本《女论语》、《女孝经》都把贞节列为女子应当奉行的重要道德规范。《女论语》开章明义提出"凡为女子，先学立身；立身之法，惟务清贞"[③]，并把《守节章》辟为专节，标榜"夫妻结义，义重千金；若有不幸，中路先倾；三年重服，守志坚心；保家持业，整顿坟茔；殷勤训后，存殁光荣。"《女孝经》则列举先秦烈女"无信而生，不如守义而死"的事例，颂扬"男有重婚之义，女无再醮之文"的准则。[④]

贞节观念的再度回升，始于理学崛起和程朱的鼓荡。程颐不但反对孀妇再嫁，更提出"若取失节者以配身，是已失节也"。当有人问到"或有孤孀贫穷无托者，可再嫁否？"程颐竟说："只是后世怕寒饿死，故有是说，然饿死事极小，失节事极大。"[⑤] 尽管这一原则当时并无多大效力，但对后世节烈观念日趋严厉影响至深。元正式奠立理学的思想统治地位，与宣扬伦理、禁欲的理学体系融为一体的贞节观念愈益深入地渗透到社会规范和人们心灵深处，导致节烈妇女人数大幅度增长。经由宋元时期的整合氤化，

---

① 刘向：《古列女传·序》。

② 班昭：《女诫·专心》。

③ 《女论语·立身章》。

④ 《女孝经·广守信章》。

⑤ 《河南程氏遗书》卷22下。

明清两代节烈观念臻至鼎盛。这突出表现在旌表制度的确立和完备，以及把性禁锢范围上溯到要求处女严守童贞。男子对处女膜的特殊癖好始勃兴为社会衡量处女的最高价值准绳。

为夫殉节是贞节观念高涨的极端表现形式。自春秋战国从一而终观念萌发之后，殉葬制下带有殉节因素的自愿从死者和纯粹意义上的殉节烈女便不绝如缕史不绝书；只是进入明清才在社会上掀起殉节的迷狂，演变成一种社会风气。据《古今图书集成》所录历代烈女统计：先秦 7 人，占总数 0.06%；秦汉 19 人，占 0.16%；魏晋至隋唐五代 64 人，占 0.54%；宋（含辽、金）元 538 人，占 4.42%；而明清仅计至康熙末年即达 11529 人，占总数 94.83%。[①] 不仅节烈人数较前剧增，而且“甫问名而称寡，未亲迎而哭夫，逆父母之命往奔陌路之丧以身殉之”等“矜名而眩俗”、“矫枉过举”的行为蔚为风气。[②]

作为女教读本，比起一般经史典籍更为集中、突出地把恪守贞节置于女子道德殿堂的首位。古代中世纪保存下来的历代读本无不连篇累牍反复说教，罗列大量节烈范例供人效法。总的来看，正统女教对女子施以贞操节烈道德教育时，分为三个层次展开。其中婚姻期间恪守贞操，始终是妇女必须严格履践的信条。在以父系血脉计世的宗族社会，“异姓不可以相承，犹马之不可继牛，桃之不可接李”，即使以女婿、外甥为后，也被视为“自甘绝于祖宗，罪莫甚焉！”[③] 女子淫乱不贞因有混浊血脉之虞，被目为万恶之首，遭到重刑惩戒，无论国法家规绝不宽贷。“淫”还被列为妇人“七

① 参照董家遵《历代节烈妇女的统计》（载《现代史学》第 3 卷 2 期）所列统计数字改制。

② 马之德：《顾节母传序》。

③ 《会稽顾氏族谱》卷 2。

出”的条规之一，理由是“为其乱族”。[①] 尽管有“虽犯七出有三不去”的补充规定，但唐宋两代“若犯恶疾及奸者”，不在宽免不去之列，而元明清三代唯“犯奸者不在此限”。[②] 这一层次的要求是凭靠礼法条规对妇女在贞节方面提出的最基本的伦理道德准则。

从一而终、夫死不嫁，是把对丈夫的忠贞不二延长到夫亡之后。强调“有子而嫁，倍死不贞”，是为了巩固“男乐其畴、女修其业”的新型小农经济家庭。[③]不过这一层次基本属于道德规范范畴，并不完全具备法律约束的效力。除了守丧三年期间改嫁和贵族命妇再嫁要受惩处外，法律并不限制寡妇再醮。就连孔子儿子伯鱼死了，儿媳也改嫁到了卫国。[④]实际生活中亦不免“夫亡改适，悠悠皆是”。[⑤]“从一而终”既无法律保证，统治阶级乃主要通过女教读本、社会旌表教化宣扬倡导妇女终身守节的美德，劝诱女子自觉履行“从一而终”的准则。

明清时代炽盛的殉节风气，是贞节观念发展到极端形式的表现。古代中世纪殉节女子中固然不乏“失身贼庭不污非义，临白刃而慷慨”[⑥]的抗暴取义型烈女，但更多更能反映本质的则是纯系迂腐刻板维护纲常以死殉礼的纲常型女子。她们服毒吞金上吊投井，不过是在履践妇德，与夫妻感情并不相干。作为“激薄俗而励纲常”[⑦]的手段和强化专制君权的法宝利器，妇女殉节受到统治

① 《大戴礼·本命》。

② 参见《唐律疏议·户婚》、《清律·婚姻》。

③ 《史记·秦始皇本纪》。

④ 参见《礼记·檀弓上》“子思之母死于卫”，朱熹注。

⑤ 《太平御览·列女传》。

⑥ 《旧唐书·列女传序》。

⑦ 《光绪会典事例》。

阶级高度重视，不惜调动各种手段褒奖提倡。女教读本公然教诲夫死无子要“坚如铁石，劲如松柏”，“或贫而生，或缢而死；泰山可颓，此心不易；白刃可蹈，此态不屈”[1]；“名节为重，性命可轻”[2]；“侠肠铁胆，玉碎珠沉；捐躯殁没，虽死犹存”！[3] 夫死殉节最终被正统女教悬为衡量妇女道德操守的最高层次标准。

（2）宽慈去妒

宽容不妒，是古代中世纪一妻多妾制宗法宗族社会对妇女提出的特殊道德要求。古代中国惟有多娶才能免除父家长断种绝脉之忧，否则“其妻无子而不娶妾，斯则自绝，无以血食祖父”。[4] 这种一夫多偶状态无异把众多妻妾置于冰炭不容、不共戴天的境地。“二女虽复同居，其志终不相得，则变必生矣”[5]，妇妒相斗遂呈无可避免之势。而严别妻妾嫡庶的礼法愈发加剧了妻妾之间的冲突。按照规定，正妻是明媒正娶的主妇，只准有一。妾则来自强占掠抢女奴和罪犯的家属，或用钱购买贫家少女。历代法律没有关于丈夫与妾离婚的条款，男子可以随意离弃，甚或把妾当作玩物馈赠、转让、交易，乃至用作赌场上押宝的赌注。妻妾之间尊卑贵贱的巨大反差犹如烈火烹油，大大增加妇妒争斗的酷烈程度。主妇待妾，往往“中心嫉之，百计中之，洸溃临之，鞭挞继之。甚至见其有色而残伤以毁其貌；见其有孕而重劳以损其胎。妒之不已，继之以虐”。[6] 娇妾则利用年青貌美的

---

① 《女教篇》。

② 《四言闺鉴》。

③ 《闺训千字文》。

④ 《魏书·临淮王传》。

⑤ 《易·革卦》疏。

⑥ 黄标：《庭书频说·妒虐待妾》，《课子随笔》卷 4。

优势邀宠夺嫡，“令夫与嫡反目而不相觌面者有之；令夫与嫡操戈而各相毒害者有之。或妾为美馔，而嫡不给以菽麦者；或妾为珍饰，而嫡不赡以荆布者。或妾享安逸，而令嫡充厨灶；或妾反作威，而令嫡受殴辱。甚至因恶嫡而又有见恶于其子者。父子贼恩，天伦义灭，家门岂有兴隆之理？无论乡人指摘，亲戚唾詈；即此大小不睦，阴阳不和，夫妻构衅而祸生门内，父子相夷而变起萧墙”。[1]

“多妻制是富人和显贵人物的特权”。[2] 妒妇掀起的波涛多鼓荡于宫廷及官宦富贵之家，对上层社会的稳定带来破坏性冲击。

妇妒的第一个后果是“专妒之行有妨繁衍”[3]，王公贵族乃有香火不继之虞。晋惠帝之贾皇后“以戟掷孕妾，子随刃堕地”[4]，明宪宗之万贵妃“掖庭御幸有身，饮药伤堕者无数”。[5] 类此阻挠丈夫广纳妃妾、戕害其余妃妾子嗣的妒行，致使“王侯将相、功臣子弟”不得“苗裔满朝，传祚无穷”[6]，自然被视为动摇国之根本的大恶。

其次，妇妒破坏宗法继承制度，导致上层动乱和统治阶级家道破败。宗法制度的核心是解决从皇帝到一般父家长死后遗留下来的爵位、土地财产在众多妻妾的儿子中由谁来继承和如何再分配的问题，先后成为维系奴隶制和封建制统治的重要支柱。《公羊传·隐公元年》所云“立嫡以长不以贤，立子以贵不以长”便是严别妻妾之间尊卑等级、确立诸子继嗣序位的准则 。何休《公羊

---

① 黄标：《庭书频说·宠妾欺嫡》，《课子随笔》卷 4。

② 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》。

③ 《南史·王藻传》。

④ 《晋书·惠贾皇后传》。

⑤ 《明史·后妃传》。

⑥ 《魏书·临淮王传》。

解诂》对此作过极其周密的诠释，其目的“皆所以防爱争”也。但事实上贵族父家长并不总是乐于接受这种婚娶、继位制度的约束，他们“御幸”的女子远远超过“九女”之数，确立储君也往往任凭君王好恶，甚且一般宫人所生“都人子”亦有侥幸继位的机会。于是一部二十四史，自商代“中丁以来，废嫡而更立诸弟、子，弟、子或争相代立，比九世乱”[1]，直至明清，演出了无数后妃、子弟之间争宠夺嫡相互砍杀的闹剧。

复次，妇人之妒悍还往往倾泄于对夫权的遏制，破坏了封建伦理纲常的准则。唐人于义方曾撰《黑心符》痛陈妇人妒悍之害，慨叹“妻计日行，夫势日削。如钳碍口，噤不得声。如络冒头，痴不得动。如杻械被身，束缚囚系，不得自由。……使为不信惟命，使为不义惟命，使为不忠惟命，使为不慈惟命，使躬行夷狄犬彘之所不为惟命。”父家长们受此困扰，苦不堪言，致有“如附骨之疽，其毒尤惨”[2]、“人生不幸，莫此为大”[3] 之叹。这种“阴阳倒错”不但是对宗法社会“妻事夫”人伦之本的否定，而且摇撼冲击了“臣事君、子事父”的治理天下之礼义“常道”。[4]

妇妒之“恶”一至于此！从《左传·桓公十八年》“并后（妾如后）、匹嫡（庶如嫡）、两政、耦国，乱之本也”，到《黑心符》所云“一妻不能御，一家从可知；以之卿诸侯，一国从可知；以之相天子，天下从可知。盖夫夫妇妇而天下正，正家而天下定矣”，并非尽是危言耸听之辞。在家国同构的古代中世纪中国，妇妒作为妇女在家庭宗族范围内表露出的嫉妒心理和行为，确曾氤化聚合成一种特殊的能量，其张弛起伏既影响家庭、社会的稳定，

---

① 《史记·殷本纪》。

② 蒲松龄：《聊斋志异·江城》。

③ 谢肇淛：《文海披沙》。

④ 《韩非子·忠孝》。

又往往牵动专制统治中枢，屡屡掀起轩然大波，成为历代统治者殚精竭虑冀图加以解决的社会问题。而要求妇女宽慈去妒、妻妾各安己位，便被看成是具有“培化本而窒乱源”[①] 的社会意义。为此妇妒被《女孝经》列为七出诸条之首，所谓“五刑之属三千而罪莫大于妒忌，故七出之状标其首焉”。[②]罪莫大于妒忌的原因，正在于“为其乱家”[③]，扰乱了“天下之本”！

为了平抑妇妒掀起的波澜，除齐之以礼实施强控制外，统治阶级还十分注重通过推行教化进行思想控制。历代女教读本都把劝导宽容不妒纳入对女子进行伦理道德教育的重要内容。在鼓吹“嫉妒则刻菑害兴焉”、“必去之如蟊螣，远之如蜂虿”[④] 的同时，不厌其烦地宣扬“最不孝，斩先脉”，“夫无嗣，劝娶妾；继宗祀，最为切”[⑤]，“良人乏嗣，置妾与处；勿怀妒嫉，勿为间沮”。[⑥] 清陈确《新妇谱补》进而主张新妇已经生子，“而丈夫更欲置妾以广生育”的，也得“自当欢忻顺受”。更有甚者，陆圻在《新妇谱》中竟把男子“游意倡楼，置买婢妾”、“座挟妓女”，说成是“风雅之人，又加血气未定”，是“才情所寄”，“不足为累也”；要求新妇“能容婢妾，宽待青楼”，对丈夫上述举动“一须顺适，不得违拗”。刘向《列女传》则将“能为君子和好众妾”的汤妃有㜪、“荐进美人，与己同处”的楚庄樊姬、“夫有外妻，不为变已”的宋鲍女宗、“自虽尊贵，不妒偏房”的晋赵衰妻、不以子贵“变妾之节”的卫灵王傅妾及不以媵妾身份“代主（妻）之处”的周主

---

① 王袆：《七出议》。

② 《女孝经·五刑章》。

③ 《大戴礼·本命》。

④ 明仁孝文皇后：《内训·迁善章》。

⑤ 《改良女儿经》。

⑥ 郑氏：《女教篇》。

忠妾等分别树为母仪、贤明、贞顺、节义的典范“以为法训”；而对周幽褒姒、卫宣公姜、晋献骊姬、赵灵吴女、赵悼倡后等则谥以孽嬖的恶名，斥责她们“废后太子”、“背弃节义”、灭祀乱国、“终被祸败”。文艺作品同样发挥着教化移情作用。《诗经》中《关雎》、《螽斯》、《樛木》、《小星》诸篇一向被认为是颂扬“美后妃不嫉妒”的诗篇。[①] 南朝宋明帝命近臣虞通之撰作的《妒妇记》、唐代的《酉阳杂俎》、《朝野佥载》、宋之《北梦琐言》、明之《醒世姻缘传》以及清《聊斋志异》等笔记小说文学作品，竭尽夸张渲染之能事，塑造出一批令人深恶痛绝的妒妇形象，大大加重社会上厌弃妒妇的心理氛围。由帝王出面为宽容不妒的贤妇旌表门闾[②]；罚妒妇开店叫卖扫帚皂荚[③]；太子选婚视“种贤”抑或“种妒”为首要标准[④]；民间广为流传“汩水淖泥，破家妒妻”之类的谣谚[⑤]，这类褒贬奖辱社会教化所起到的移情化俗作用往往更为显著。历代族规家法也毫无例外，视妇妒为不可容忍之恶德。清乾隆《续修黄氏宗谱》所载族规云：“妇人年近四十，无子，须听其夫置妾。若妒而不听其置，置而不容其孕，致夫乏嗣者，正犯七出中妒与无子二条，当去。又或妒而不听其夫置妾，抱养螟蛉乱宗嗣者，罪如之。”明《庞氏家训·女诫》更厉声诅咒：“妒悍相残，身攒百镞”！

通过压抑、消弭妇妒，促成夫、妻、妾“三善”，以“昌大本枝，绵固宗社”，“上安下顺，和气蒸融，善庆源源，肇于此矣”。[⑥]

---

① 《诗经·毛诗序》。

② 刘向：《列女传·宋鲍女宗》。

③ 《太平御览》卷960引《宋书》。

④ 《晋书·惠贾皇后传》。

⑤ 明仁孝文皇后：《内训·事君章》。

⑥ 明仁孝文皇后：《内训·逮下章》。

这是古代中世纪正统女教对女子施行宽慈去妒道德伦理说教所寄予的最大期望。

（3）柔顺谦卑

"妇德尚柔"[①]，"妇人以顺从为务，贞懿为首"。[②] 柔顺和贞节是古代中世纪要求女子具备的两个并列的最为重要的道德品质。从表现形式上看，柔顺和殉节时的刚烈反差甚大，实则都集中体现了履践"三从"的精神。"温柔卑顺，乃事人之性情；纯一坚贞，则持身之节操"[③]，前者表现在事奉丈夫、父母、公婆的日常实践中；后者则是在面临夫亡或强暴侵凌的非常时刻，用慷慨捐躯的方式"从一而终"。正如《隋书·列女传序》所说：

> 妇人之德虽在于温柔，立节垂名咸资于贞烈。温柔，仁之本也；贞烈，义之资也。非温柔无以成其仁，非贞烈无以显其义。是以诗书所记，风俗所在，图像丹青、流声竹素，莫不守约以居正，杀身以成仁者也。

关于夫刚妇柔的理论，早在《周易》中即已牢固奠立。《礼记·昏义》谈到对妇人"教以妇德、妇言、妇容、妇功"之后，紧接着说："教成，祭之。牲用鱼，芼之以蘋藻，所以成妇顺也。"严陵方氏注曰："鱼之为物，柔巽隐伏，上下随阳"，"以之比妇人，其牲用之，固所宜矣。"[④] 表明先秦便已十分注重对女子施以柔顺的道德教育。至班昭《女诫》，首篇即专讲"卑弱"，称"古者生女三日，卧之床下，……明其卑弱，主下人也"；并引俗谚"生男如狼，犹恐其尪；生女如鼠，犹恐其虎"，说明"男以强为贵，女以

---

① 张华：《女史箴》。

② 《仪礼》。

③ 吕坤：《闺范·妇人之道》。

④ 《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺媛总部》。

柔为美”。“敬慎”篇亦云“修身莫如敬，避强莫如顺，故曰敬顺之道妇之大礼也。”直到清蓝鼎元《女学》仍强调“谦卑自牧，妇人之盛德也”。[①] 陆陇其亦主张“从来妇性宜柔，女孩儿须教之温顺，务锄其暴气，戒其多言，如木鸡然，方成妇德。切勿纵容任意”，否则“嫁到人家，乖戾恣睢，不孝翁姑，不敬夫主，或一言不合，动辄以投河吊死吓人为护身符，累人家不安，致归罪父母失教”。[②]

柔顺谦卑作为处理人际关系的伦理道德准则，体现在女子侍奉丈夫、孝敬父母公婆和善处妯娌姑嫂关系等方面。因对象不同，其内涵又有敬顺、孝顺、和顺等细微的差异。

①敬顺卑屈——事夫之德

蓝鼎元《女学》述及“事夫之德”，云：“事夫不可不学也，然则如之何而可？曰：‘敬顺无违，以尽妇道。’”[③] 古代中世纪中国“妇以夫为天”，妇人敬顺事夫被视作是天理，以致“夫不御妇则威仪废缺，妇不事夫则义理堕阙”。[④] 在居家礼仪上，夫妇相处“严居其四，和居其一”，除“惟寝席之交，而后有夫妇之情”外，还要体现出“兄弟之道”、“朋友之义”，乃至“君臣之严”、“父子之敬”。[⑤] 日常生活中则要求女子对丈夫关怀备至，尽心服侍：“夫若出外，须记途程。黄昏未返，瞻望思寻。停灯温饭，等候敲门。莫学懒妇，先自安身。夫如有病，终日劳心。多方问药，遍处求神。百般治疗，愿得长生。莫学蠢妇，全不忧心”，

---

① 蓝鼎元：《女学·妇德上》。

② 《陆清献公治嘉格言·戎氏自惩》。

③ 蓝鼎元：《女学·妇德上》。

④ 班昭：《女诫·夫妇》。

⑤ 吕坤：《闺范》卷1。

"粗丝细葛，熨贴缝纫。莫教寒冷，冻损夫身。家常茶饭，供待殷勤。莫教饥渴，瘦瘠苦辛"。除此之外，还须做到"夫若发怒，不可生嗔。退身相让，忍气吞声。莫学泼妇，斗闹频频"。[①] 与此同时，一般女教读本、族规家礼仍为妻子保留了"夫有恶事，劝戒谆谆"[②]、"有怒必劝"、"有过必谏"、"戒其安逸，禁其贪淫"[③] 的权力。甚至"若荡子嫖赌，败废祖宗基业，必宜苦谏，至再至三不听，则涕泣争之"。[④] 以此尽到"爱夫以正者也，成其德，济其业，恤其患难"的"贤妇"的职责。[⑤] 不过这种"佐夫不及"的"内助之贤"，多少与不得"听信妇言"、妇人"不预外事"的禁条相抵牾。对此，宋人袁采认为"夫与子既贤，外事自不必预；若夫与子不肖，……而欲求预外事，何益也?"这实在是"妇人之大不幸"，只有寄希望于男子念其母、其妻之可怜而"顿然悔悟"。[⑥] 明人黄标则在要求为丈夫者"乾纲独持，勿使妇人得与外事，祗令其奉巾栉、持箕帚、操中馈、理蘋蘩而已"之余，网开一面，承认"如鸡鸣之戒、脱簪之警，其言又属当听、又属当信者也，岂容一概弃之"。[⑦] 但一般苟非夫有大恶，妻子仍须"忍气吞声"。封建社会后期，对盲从忍让强调得更多一些。《新妇谱》除要女子忍受丈夫"游意倡楼，置买婢妾"、"座挟妓女"，还宣称"夫者天也，一生须守一敬字"，要求新妇做到"一见丈夫，远远便须立起"，"凡授食奉茗，必双手恭擎，有举案齐眉之风"，诸般作为"必须

① 《女论语·事夫章》。

② 《女论语·事夫章》。

③ 《女教篇》。

④ 《唐翼修人生必读书》，《教女遗规》卷下。

⑤ 吕坤：《闺范》卷3。

⑥ 《袁氏世范》卷1。

⑦ 《庭书频说》，《课子随笔》卷4。

曲得其欢心，不可纤毫触恼”。[1]

前文所述贞操节烈和宽慈去妒的德行操守也与妻子事夫敬顺卑屈之德一脉相通，是敬顺卑屈精神的变形、延伸和突出体现。

②孝顺曲从——事父母公婆之德

“夫孝，德之本也，而教之所由生也”。[2] 传统的父系宗族社会视祖宗为血源之本，又兼“人所以传家守业、世泽绵长者，无不由祖宗积累所致，故为子孙者不可一日忘祖”。[3] 而父母则是“生身之本”，是延续至今的祖先的直接代表和化身，于是以“父为子纲”为基础的孝道自然成为“天之经也，地之义也，民之行也”的伦理道德之本。[4] 从长辈对子女的期望来看，则“父母为子娶妇原为上接宗传，下延支派；兼之待孝养于暮年，留悲思于身后耳”。[5] 为此，古代中世纪正统女教把对女子施以孝顺亲长的道德教育提到“万善百行，惟孝为尊”[6]的高度，实非偶然。在实际生活中公婆的地位影响也要高于丈夫。《大戴礼》把“不顺父母”（指丈夫的父母）列为七出之首，理由是“为其逆德也”。而且“子甚宜其妻，父母不悦，出；子不宜其妻，父母曰是善事我，子行夫妇之礼焉，没身不衰”[7]，决定和离的不是夫妻是否恩爱，而是能否得到公婆的欢心。与此相应，女子在日常礼仪、事奉起居方面孝顺公婆所须尽到的责任，更重于

① 陆圻：《新妇谱》“敬丈夫”、“得欢心”。
② 《孝经》。
③ 《长沙谢氏续修族谱》卷1。
④ 《孝经》。
⑤ 景暹：《景氏家训》，《课子随笔》卷8。
⑥ 吕坤：《闺范》卷3。
⑦ 《礼记·内则》。

敬事丈夫的职责。

传统的事亲致孝之道有五，所谓“居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严。五者备矣，然后能事亲”。[1]

“养则致其乐”，就是要在饮食供奉上竭尽心力，务使父母公婆欢喜满意。如《礼记·内则》所训示的，鸡初鸣即起，装束整齐，至父母舅姑之所，“下气怡声，问衣燠寒。疾痛苛痒，而敬抑搔之。出入则或先或后，而敬扶持之。进盥，少者奉盘，长者奉水，请沃盥。盥卒，授巾。问所欲而敬进之。柔色以温之。父母舅姑必尝之而后退”。余如侍奉父母舅姑坐卧等一举一动，都有详尽周密的规定。比较起来，还是唐代《女论语》所述较为简明通俗：“女子在堂，敬重爹娘。每朝早起，先问安康。寒则烘火，热则扇凉。饥则进食，渴则进汤”，“父母年老，朝夕忧惶。补联鞋袜，做造衣裳。四时八节，孝养相当”；“阿翁阿姑，夫家之主；既入他门，合称新妇；供承看养，如同父母。敬视阿翁，形容不睹；不敢随行，不敢对语；如有使令，听其嘱咐。姑坐则立，使令便去；早起开门，莫令惊忤。洒扫庭堂，洗濯巾布；齿药肥皂，温凉得所。退步阶前，待其浣洗；万福一声，即时退步。整办茶盘，安排匙箸；香洁茶汤，小心敬递。饭则软蒸，肉则熟煮；自古老人，牙齿疏蛀；茶水羹汤，莫教虚度。夜晚更深，将归睡处；安置相辞，方回房户”。[2] 总之“凡为女为妇者，侍于父母舅姑之侧，必兢兢业业，常若不及。勿恃爱而怠惰，勿因久而傲慢”。[3]

“孝敬者，事亲之本也。养非难也，敬为难。以饮食供养为孝，

---

① 戴礼：《女小学》卷1。

② 《女论语》“事父母章”、“事舅姑章”。

③ 戴礼：《女小学》卷2。

斯末矣”。[1] 相形之下，“居则致其敬”是更高层次的要求。《内则》云：“在父母舅姑之所，有命之，应唯敬对。进退周旋，慎齐升降，出入揖游。不敢哕、噫、嚏、咳、欠伸、跛倚、睇视，不敢唾洟。寒不敢袭，痒不敢搔。”意为子妇“在父母舅姑之所，不可放逸怠忽。有命之，即连声答应。有问，即温柔详缓以对。进退周旋，必要谨慎齐庄。升降堂阶、出入门户之顷，近前则略俯如揖，退去则略仰如游。此敬谨之容也。若哕噫嚏咳等事，皆属怠忽不敬，在父母舅姑之前俱有所不敢，方是真能敬父母舅姑者也”。其间便突出了“如此事事检点，可谓尽其孝敬矣”。[2] 孝养与孝敬，前者偏于行，后者重于心，要做到心迹合一，关键是“善事者在致敬，致敬则严；在致爱，致爱则顺。专心竭诚，毋敢有怠，此孝之大节也”，为求掌握好“舅姑所爱，妇亦爱之；舅姑所敬，妇亦敬之。乐其心，顺其志。有所行，不敢专；有所命，不敢缓，此孝事舅姑之要也”。[3] 女子孝敬者，不但要做到“父母舅姑之命，勿逆勿怠”[4]，尤其要做到“姑云不尔而是，固宜从令；姑云不尔而非，犹宜顺命。勿得违戾是非，争分曲直，此则所谓曲从矣”。[5]《新妇谱》更把妇人曲从邀欢的心态展现得淋漓尽致：“姑愠亦愠，姑喜亦喜。姑有怒，妇宽之；如大怒，则妇亦怒。姑有忧，妇解之；如大忧，则妇亦忧矣。至姑责备新妇处，只认自不是，不必多辩。骂也上前，打也上前，陪奉笑颜，把搔背痒，无

---

① 明仁孝文皇后：《内训·事父母章》。

② 张伯行纂辑：《小学集解》卷2。

③ 明仁孝文皇后：《内训·事舅姑章》。

④ 《礼记·内则》。

⑤ 班昭：《女诫·曲从》。

非要得其欢心”。[1] 此种“终身之敬谨”，“非具至性其孰能之”![2]

“病则致其忧”，老人体弱多病，侍疾是体现孝敬的重要方面。《曲礼》曰：“父母有疾，冠者不栉，行不翔，言不惰，琴瑟不御，食肉不至变味，饮酒不至变貌，笑不至矧，怒不至詈。疾止复故。”《集解》释云：“不栉，忧不为饰也；不翔，忧不为容也；不惰，忧不为谑也；不御，忧不为乐也；不变味，忧不餍饫也；不变貌，忧不多饮也。大笑甚怒，皆为忘忧；忧存于中，自无他属。所谓孝子之事亲，病则致其忧惧也。疾止，则人子之忧散，而可以复其常矣”。[3] 这一原则对于女子同样适用，“为女为妇，其则一也”。[4] 务要做到“父母有疾，身莫离床；衣不解带，汤药亲尝；祷告神祇，保佑安康”。[5] 割股剖肝为父母公婆治病的愚昧举动，也为一些女教读本所宣扬。吕坤《闺范》虽表示此类行为“不宜示训”，但仍以“子妇事亲，无过分之事”为之辨解。并称“至于割股刺臂，咂蛆尝粪，皆一念迫切至情，足以动天地、感神明”，最终还是“录之，以愧世之薄于舅姑者”。[6]

“设有不幸，大数身亡。痛入骨髓，哭断肝肠。劬劳罔极，恩德难忘。衣裳装殓，持服居丧。安埋设祭，礼拜烧香。逢周遇忌，血泪汪汪”。[7]《女论语》的这段教诲，体现了“丧则致其哀，祭则致其严”的原则。倘能夫亡不嫁、孝养公婆，则更属节孝双全的美德。

---

① 陆圻：《新妇谱·孝姑》。

② 《内则衍义》卷1。

③ 《小学集解》卷2。

④ 戴礼：《女小学》卷2。

⑤ 《女论语·事父母章》。

⑥ 吕坤：《闺范》卷3。

⑦ 《女论语·事父母章》。

明仁孝文皇后在《内训·事父母》中还特别提出“不辱其身，不违其亲，斯事亲之大者也”。这一原则正合《孝经》“始于事亲，终于立身”之义。即把女子自身一切言行都和父母声名联系起来，“将为善，思贻父母令名，必果；将为不善，思贻父母羞辱，必不果。何况闺门修行，以贞为德。使身一失，则女行全亏，辱及父母矣，何孝之有?!”此即对女子进行孝道教育提出的最高要求。也正是在这个意义上，古代中世纪正统女教确立下“孝者百行之源，而尤为女德之首”的准则。[①]

③和顺忍让——睦亲之德

处理好亲属之间的人际关系，是古代中世纪凝聚家族、稳定社会的重要课题。而其中的关键即在妯娌姑嫂之间能否和善相处。这是因为“姑嫂，世所谓参商人也。嫁女之家闻有小叔姑则戚，而嫂亦厌恶，此两人若不可一日有”。妯娌则“异姓而处人骨肉之间，构衅起争，化同为异，兄弟之斧斤也”[②]，“或以口角微嫌而互相讪谤，……甚至自缢投河，期泄忿而倾家破产；亦且抛头露面，相厮打而致堕胎殒身”[③]，以至有“天下易而家难，家易而姒娣难”之叹。[④]“妇言”也因与此直接关联，每每飞短流长肇致家族失和而格外受到重视。所谓“妇有四德，言居其一；妇有七去，多言居其一。甚矣言之所系诚重也”。在正统女教看来，妇人往往“肆枕畔之戈矛，一言而间人父子；横耳边之荼毒，一言而乖人兄弟；播煽惑之巧术，一言而获罪于宗族乡党”，其结果“致令门庭之内，怨如山积，骨肉之间，互相戈矛。亲戚为之反目，

① 戴礼：《女小学》卷2。

② 吕坤：《闺范》卷4。

③ 《紫江朱氏家乘·旧谱家规·和妯娌》。

④ 吕坤：《闺范》卷4。

邻里因而树敌”。[1]因此“父子兄弟顺逆乖和之象机操于媳妇之手，则凡未嫁处子，父母在家可不训之诫之也哉”![2]

倡导和顺忍让，是传统女教解决姑嫂、妯娌、族人和睦相亲的道德武器。《女诫》列有“和叔妹”专节，提出“嫂妹者，体敌而分尊，恩疏而义亲。若淑媛谦顺之人，则能依义以笃好，崇恩以结援。使徽美显章而瑕过隐塞，舅姑矜善而夫主嘉美。声誉曜于邑邻，休光延于父母。若夫蠢愚之人，于嫂则托名以自高，于妹则因宠以骄盈。骄盈既施，何和之有？恩义既乖，何誉之臻？是以美隐而过宣，姑忿而夫愠。毁訾布于中外，耻辱集于厥身。进增父母之羞，退益君子之累。斯乃荣辱之本而显否之基也，可不慎哉!”班昭尤其强调“求叔妹之心，固莫尚于谦顺矣。谦则德之柄，顺则妇之行，凡斯二者，足以和矣”。陆圻为新妇开列的“善处妯娌”方略是“第一在礼文逊让，言语谦谨。劳则代之，甘则分之。公姑见责，代他解劝；公姑蓄意，先事通知，则彼自感德，妯娌辑睦矣。如我为伯姆彼为叔娣，则为伯姆者先须做小伏低。倘彼偶疾言遽色，我欢然受之，不得回答。为姆且然，况为娣乎？其或公姑偏爱，多分物件，一勿较量，只是仰承。或我富他贫，我贵他贱，皆须曲意下之，周其不足，不可使势凌他。若他富贵我贫贱，亦宜谦卑委婉，不可有感愤相抗之意。盖贫富贵贱，俱是各人分定，只宜认骨肉同气，不可多生形迹，致有妒心也。”[3]吕坤《闺后翼》则简明扼要地把“谦厚和平，一团和气，各得其欢心则百衅不作”当作和家之道的箴言。[4]为了消弭姑媳妯娌间口舌吵闹争斗，清儒陆陇其特意要求妇辈“以吾四语黏壁解之曰：‘别

① 黄标，《庭书频说》“听信妇言”、“搬弄口舌”，《课子随笔》卷4。

② 陆陇其：《陆清献公治嘉格言·媳妇系家成败》。

③ 陆圻：《新妇谱·妯娌姑嫂》。

④ 《闺后翼·和家》。

人气我我不气，我若气时中他计，气出病来无人替，不气不气真不气。’能听我解，三复此言，颇有益矣”。[①] 明仁孝文皇后进而提出：“仁恕宽厚，敷洽惠施。不忘小善，不记小过。录小善则大义明，略小过则谗慝息，谗慝息则亲爱全，亲爱全则恩义备矣。疏戚之际，蔼然和乐。由是推之，内和而外和，一家和而一国和，一国和而天下和矣。可不重哉！”[②]

“口多言”，则因“为其离亲”，亦被列入七出之一。清乾隆年间《续修黄氏宗谱》所载家规便规定：“凡人之家妇人不多言，则一家和而大事化作小事，小事化作无事；反是则家不和，是非纷起，为害不浅，正犯七出中多言之条。若戒之不悛，当去。”明《庞氏家训》并发出“长舌厉阶，画地成狱”的诅咒。[③] 惩戒的同时，仍需加强内修坤德和提倡柔顺寡言的教育，告诫女子奉行“多言多失，不如寡言”的原则，努力做到“缄口内修，重诺无尤，宁其心，定其志，和其气，守之以仁厚，持之以庄敬，质之以信义，一语一默从容中道，以合乎坤静之体，则谗慝不作而家道雍穆矣”。[④] 而要做到待人柔顺、缄口内修，必得先克己去私，谦卑自牧，“有礼让之诚，无自私自利之心”。[⑤] 惟其“谦让恭敬，先人后己，有善莫名，有恶莫辞，忍辱含垢，常若畏惧”[⑥]，方能“兢兢业业，无非无仪”，遇事“皆本敬慎之心以出之，而无敢一毫放恣焉。则内正其心，淑其身，宜其家人，而家道成矣”。[⑦]

---

① 陆陇其：《陆清献公治嘉格言·妇辈应戒》。

② 明仁孝文皇后：《内训·睦亲》。

③ 庞尚鹏：《庞氏家训·女诫》。

④ 明仁孝文皇后：《内训·慎言章》。

⑤ 蓝鼎元：《女学》卷 1。

⑥ 班昭：《女诫·卑弱》。

⑦ 蓝鼎元：《女学》卷 3。

《礼记·昏义》称："妇顺者，顺于舅姑，和于室人，而后当于夫"，"妇顺备而后内和理，内和理而后家可长久也"。表明中国古代把妇人柔顺的美德（包括事舅姑的孝顺之德、事夫的敬顺之德、待室人的和顺之德）当作调适巩固家庭、家族秩序的重要保障。《内训》更引申到"内和而外和，一家和而一国和，一国和而天下和矣"的高度。这就是古代中世纪正统女教把柔顺列为女子道德教育重要内容，予以特殊重视的原因。

(4) 勤劳俭朴

勤劳节俭是农耕社会要求持家主内妇女所必备的美德。"治丝麻以供衣服，幂酒浆、具菹醢以供祭祀，女之职也。不勤其身，以废其功，何以辞辟？"[1]对于职在中馈的主妇，必须做到"烹饪必亲，米盐必课，勿离灶前"，"无得养尊处优"。[2]

"勤则家起，懒则家倾"，勤懒直接影响身家贫富，因而"凡为女子，不可因循；一生之计，惟在于勤"。主妇五更即起，洒扫、纺织、事奉夫主公婆之外，尚须"耕田下种，莫怨辛勤。炊爨造饭，馈送频频；莫教迟慢，有误工程。积糠聚潲，喂养牺牲；呼归放去，检点搜寻"。四季辛劳的结果，终能"禾麻粟麦，成栈成囷。油盐椒豉，盎瓮装盛。猪鸡鹅鸭，成队成群。四时八节，免得营营。酒浆食馔，各有余盈。夫妇享福，欢笑欣欣"。而懒妇则"不贪女务，不计春冬。针线粗率，为人所攻。嫁为人妇，耻辱门风"；或者"黄昏一觉，直到天光；日高三尺，犹未离床。起来已晏，却是惭惶。未曾梳洗，突入厨房。容颜龌龊，手脚慌忙"，不

---

① 明仁孝文皇后：《内训·勤励章》。

② 蓝鼎元：《女学》卷 6。

免“丑呈乡里，辱及爹娘。被人传说，岂不羞惶”。[①]

与勤劳紧密相联的是节俭。“爱惜物力，闺阃之美行也。苟富且贵，而骄奢淫佚，终趋覆亡。则恭俭不可不学也”。[②]《昏前翼》称“女德尚俭”，盖指“丈夫经营家计，女子不能生财，能知撙节、少使、俭用；爱惜薪水，念及米盐，不暴殄天物，是谓俭德”。[③] 当然，节俭不同于悭吝，关键在于做到“量入为出，禁止华丽”[④]，至于“若吝啬刻薄，亦非所宜”。[⑤] 勤与俭之间密切相关。《女范捷录》专门阐述了两者之间的关系：“勤者女之职，俭者富之基。勤而不俭，枉劳其身；俭而不勤，甘受其苦。俭以益勤之有余，勤以补俭之不足。若夫贵而能勤，则身劳而教以成富；而能俭，则守约而家日兴”。[⑥]

勤俭不但是“成家之本”[⑦]，而且关乎修身、齐家、治国大计。鲁季敬姜曾说：“劳则思，思则善心生；逸则淫，淫则忘善，忘善则恶心生。”[⑧] 人之勤懒与善恶内在相关，“若人心一懒，百骸俱怠，日就荒淫而万事废矣”[⑨]，影响到整个品德的好坏。史典并曾将贫家勤俭少女与懒奢成性的富贵千金加以比较：前者“纺绩炊爨，井臼农庄，事姑哺儿，勤劳终日”，于归之后，多具妇德；“独是富贵女子，在室受双亲之庇，出嫁享夫家之安。高堂大厦，饮食多

① 《女论语》“营家章”、“学作章”、“早起章”。
② 蓝鼎元：《女学》卷1。
③ 《昏前翼·节俭》。
④ 《女教篇》。
⑤ 《昏前翼·节俭》。
⑥ 《女范捷录·勤俭篇》。
⑦ 何伦：《何氏家规》，《课子随笔》卷2。
⑧ 参见《内则衍义》卷15。
⑨ 何伦：《何氏家规》，《课子随笔》卷2。

美味时鲜，穿插皆绫罗珠翠。儿女有乳媪抱领，针线有婢妾应承。家务从不经心，酿成骄傲之性。惟知妆饰一身，求全责备；竟不知米从稻出，丝从蚕抽。视钱财如粪土，以物命为草芥"，反到"不知理法"，"公姑丈夫，开口便伤；侍妾婢女，终朝打骂"，处处"出乖露丑"。[①] 明仁孝文皇后特别指出："怠惰恣肆，身之灾也；勤励不息，身之德也"，"戒之哉，毋荒宁。荒宁者，刿身之廉刃也，虽不见其锋，阴为所戕矣"。[②] 反之，"淡泊可以明志，俭约可以修身。夫惟俭故嗜欲寡，必能安贫处约，以佐君子成德"。[③] 苟能自上而下澹素养性、节俭戒奢，甚或可改善一代礼义风化，如《内训》所云："传曰：'俭者，圣人之宝也。'又曰：'俭，德之共也；侈，恶之大也。'若夫一缕之帛，出女工之勤；一粒之食，出农夫之劳。致之不易而用之不节，暴殄天物无所顾惜，上率下承靡然一轨，孰胜其弊哉！夫锦绣华丽不如布帛之温也，奇馐美味不如粝粢之饱也。且五色坏目，五味昏智；饮清茹淡，祛疾延龄，得失损益判然悬绝矣。古之贤妃哲后深戒守此，……敦廉俭之风，绝侈丽之质，天下从化，是以海内殷富闾阎足给焉。盖上以导下，内以表外，故后必敦节以率六宫诸侯之夫人，以至士庶之妻皆敦节俭以率其家，然后民无冻馁，礼义可兴，风化可纪矣"。[④] 清世祖福临也把"女工勤惰"和国家兴亡联系起来，强调"勤则敬，惰则骄。一人始之，一家效之；一家始之，一国效之。未有敬而不兴，骄而不亡者也"。[⑤] 持家勤俭之德，遂作为"古今妇人修身治

---

① 史典：《愿体集》，《教女遗规》卷下。

② 明仁孝文皇后：《内训·勤励章》。

③ 戴礼：《女小学》卷2。

④ 明仁孝文皇后：《内训·节俭章》。

⑤ 《内则衍义》卷15。

家之大要"[1]，而被古代中世纪正统女教列入女子道德教育的重要内容。

(5) 端习礼仪

《曲礼》云："夫礼者，所以定亲疏、决嫌疑、别同异、明是非也"，"道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备"，因而"礼者不可不学也"。礼所包括的含义很广，既有国家的政治、法律典章制度；又有区别尊卑贵贱等级秩序和处理人际交往的行为规范。道德与礼仪互为表里，密不可分。孔子为政即主张"道之以德，齐之以礼"。[2] 如清顺治帝福临所说："礼者仪之所自出，仪者礼之所由明"[3]，诸般制度、规范系据古代中世纪正统道德准则制定，由这种道德精神外化为指导人们各种行为的规则。守礼便必然体现出寓在其中的道德原则，"故妇人有德，则内行克敦，外观有耀，一举一动皆足为楷模"。[4] 反过来，端习礼仪也必然有助于提高道德认识，内化为坚定不移的道德情操。中国古代女子被排除在国家政治生活之外，妇礼集中体现于家族内部人际交往的礼仪规则。端习妇礼遂成为提高女子道德素养的一种教育手段。贞操节烈、宽慈去妒、柔顺、孝敬等均属女子所应遵从的重要妇礼准则，前文已专节论及。此处所说礼仪则是纪律、守则一类表层日常行为规范。

妇礼的指导思想是男女有别、男尊女卑，基本准则是"三从四德"，核心问题是要解决男女防闲，用极其严密琐碎的礼仪规则把女子与大千世界隔绝，圈禁在家庭范围之内。即使在家庭中，仍

---

① 蓝鼎元：《女学》卷6。

② 《论语·为政》。

③ 《内则衍义》卷12。

④ 蓝鼎元：《女学》卷3。

有种种清规戒律的限制。《礼记·内则》作为汇聚男女防闲古礼的经典文献，便详细载录了鲁国妇人的一整套仪节：

> 男不言内，女不言外，非祭、非丧，不相授器。其相授，则女受以篚。其无篚，则皆坐，奠之（放在地上），而后取之。外、内不共井，不共湢浴，不通寝席，不通乞假。男、女不通衣裳。
>
> 内言不出，外言不入。男子入内，不啸，不指，夜行以烛，无烛则止。女子出门，必拥（障）蔽其面，夜行以烛，无烛则止。
>
> 道路，男子由右，女子由左。

男女之间不得有任何接触，不能互相搭话，不能互相借还东西，就是走在路上也要男女左右分开。如行祭、丧之事，必须传递东西，女子也只得用筐来接受。如手头无筐，那就得先放在地上，由对方再从地上去取。就是夫妻之间也有种种互相隔离的繁文缛节：

> 男女不同椸（竿）、枷（架）。不敢县（悬）于夫之楎、椸（都是衣架），不敢藏于夫之箧、笥（都是箱笼）。不敢共湢（浴室）浴。

夫妻之间竟像隔离传染病似的分开，难怪顾颉刚先生说："他们客气到这样，直把我们弄模糊了，不知道他们的孩子是怎么生出来的。"[1] 同书《曲礼》篇也有类似的记载：

> 男女不杂坐，不同椸，枷，不同巾、栉；不亲授。嫂、叔不通问；诸母不漱（浣）裳（下衣）。外言不入于梱（门槛），内言不出于梱。
>
> 女子许嫁，缨（系缨以表示已许嫁）；非有大故（灾变、疾病等），不入其门。姑、姐、妹、女子子（女性的

---

① 顾颉刚：《由"烝"、"报"等婚姻方式看社会制度的变迁》，《文史》第14辑。此处所引《礼记》的三段文字均转引自该文。

子，即女儿）已嫁而反，兄弟弗与同席而坐，弗与同器而食。……

寡妇之子非有见（表现）焉，弗与为友。

《礼记》所载这种对女子加以特别限制的礼仪，大体上与贞操观念同时萌发，随着从一而终观念的形成而强化，至迟在春秋中后期已在社会上实施。据刘向《列女传》记载，齐孝公夫人华孟姬随孝公出游琅玡，“车奔，姬堕，车碎”，孝公“使驷马立车载姬以归”，孟姬却坚持“妃后逾阈必乘安车辎軿（有帷幕的车）”、“野处则帷裳拥蔽”，否则“无礼而生不若早死”。使者急“驰以告公，更取安车”，等赶回来时，孟姬已“自经矣”，幸赖傅母抢救不死。齐孝公公元前642年～前633年在位，时在春秋中叶。大约一个世纪后，又发生了宋伯姬以身殉礼的事件，这次不但刘向为之立传，而且得到《春秋经》的表彰。鲁襄公三十年（前543年）五月甲子宋伯姬死于火灾，本来“外夫人不书葬”，《春秋经》却破例载明：“秋七月，叔弓如宋，葬宋共姬”。据《公羊传》解释：“其称谥何？贤也。何贤尔？宋灾，伯姬存焉。有司复曰：‘火至矣，请出！’伯姬曰：‘不可。吾闻之也：妇人夜出，不见傅、母不下堂。’傅至矣，母未至也，逮乎火而死”。伯姬是鲁宣公的女儿，嫁宋共公七年后守寡，又三十二年发生了以上这幕悲剧，在完全可以避火的情况下因死守妇礼实践“越火而生不如守义而死”的信条，当真被活活烧死。不过《礼记》所载种种妇礼，春秋战国之际还只是一种正在形成中的道德规范，主要在上层社会产生较大影响；其中一些苛刻繁琐的名目很难普遍推行，特别在民间影响十分有限，如《礼记·坊民》所慨叹：“以此坊民，民犹有自献其身”，“以此坊民，民犹淫泆而乱于族”。

魏晋之后随着封建礼教再度趋于强化，《礼记》辑录的妇礼受到女教读本的普遍推崇。尤其《女论语》用通俗语言加以推衍，在世俗生活中产生很大影响。该书第一章便提出“凡为女子，先学

立身”，要求女子做到：

> 行莫回头，语莫掀唇；坐莫动膝，立莫摇裙。喜莫大笑，怒莫高声；内外各处，男女异群。莫窥外壁，莫出外庭；出必掩面，窥必藏形。男非眷属，莫与通名；女非善淑，莫与相亲，立身端正，方可为人。

第三章《学礼》亦云：

> 当在家庭，少游道路；生面相逢，低头勿顾。莫学他人，不知朝暮；走遍乡村，说三道四；引惹恶声，多招骂怒；辱贱门风，连累父母；损破自身，供他笑具；如此之人，有如犬鼠。莫学他人，惶恐羞辱。

《训男女章》称：

> 女处闺门，少令出户；唤来便来，唤去便去；稍有不从，当加叱怒。朝暮训诲，各勤事务；扫地烧香，纫麻缉苎。若在人前，教他礼数；递献茶汤，从容退步。莫纵娇痴，恐他啼怒；莫纵跳梁，恐他轻侮；莫纵歌词，恐他淫污；莫纵游行，恐他恶事。

其余学作、早起、事父母、事舅姑、事夫、待客等章也都规定了必须遵循的相应仪规。

司马光《涑水家仪·子妇》则几乎是《礼记·内则》的宋代翻版，家仪规定：

> 凡为子妇者，毋得蓄私财。俸禄及田宅所入，尽归之父母舅姑。当用，则请而用之，不敢私假，不敢私与。凡子事父母、妇事舅姑，天欲明咸起盥漱、栉总、具冠带；昧爽适父母舅姑之所省问。父母舅姑起，子供药物，妇具晨馐，供具毕始退，各从其事。将食，妇请所欲于家长，退，具而供之。尊长举箸，子妇乃各退就食。丈夫妇人各设食于他所，依长幼而坐。其饮食必均一。幼子又食于他所，亦依长幼席地而坐，男坐于左，女坐于

右。及夕食亦如之。既夜，父母舅姑将寝，则安置而退居。闲无事，则侍于父母舅姑之所，容貌必恭，执事必谨，言语应对必下气怡声，出入起居必谨扶卫之。不敢涕唾喧呼于父母舅姑之侧。父母舅姑不命之坐，不敢坐；不命之退，不敢退。

……

妇人无故不窥中门。妇人有故身出，必拥蔽其面。男仆非有缮修及有大故不入中门；入中门，妇人必避之；不可避，亦必袖遮其面。女仆无故不出中门，有故出中门亦必拥蔽其面。

明清两代，《礼记》所载诸多妇礼仪规进一步世俗化，纷纷纳入一般族规家法。甚至有所谓《合爨男女异路图书》，规定："朱边女子由也，墨边男子由也，阴阳之别也；男门由前，女门由后，外内之别也；授两室，女从母，子从父，夫夫妇妇子子女女，止其所也；男衔直达，女衔后转，远别也；男止中堂，女止寝堂，慎则也；女门重错谨也，家人之义大矣哉！"[①] 有些家规在严申"不许言外事，夜行以烛，无烛则止"、"常处闺门内，无出外闲游"、"叔嫂授受不亲"等禁令时，也针对劳动妇女的实际情况，作了"贫贱家不得已汲水取薪，不宜久立道旁与人谈论"之类的变通。[②]

中国古代的妇礼规范，除居家日常侍奉长辈、待人接物的常规礼仪外，尚有婚礼、祭祀、居丧等特殊礼仪。视听言动之间都有规矩，微显精粗无所不及。守礼之妇务必做到"谨敕身心，慎修名节，一言一动必合于礼而不苟"。[③]之所以如此厉行防闲之道，

① 《霍渭崖家训》，《涵芬楼秘笈》（二）。

② 朝宗堂《霞川汪氏重修族谱·家规》。

③ 陈宏谋：《教女遗规》卷中。

“宁为拘谨，勿为放诞；宁过矜庄，勿为嬉笑”[1]，是因为在他们看来，“男女之防，人兽之关，最宜慎重，不可紊也。女子守身，当兢兢业业，如将军守城，稍有一毫疏失，则不得生。故日无不敬也，敬身为大焉。别嫌明微，必防其渐；正本清源，必慎其始”。[2]况且按照正统女教的观点，“闺门中少个礼字，便天翻地覆。百祸千殃，皆以此起。故治家之道，与其过宽，宁过严。虽觉防范太过，无宽裕气象，终则吉”。[3] 惟其“防闲之道明，则终日闺门之内，目不见非僻之人，耳不闻非僻之言。贤者固可以矢志洁清，即不贤者无不兢兢自好焉。然则养人之廉耻而消邪心者，诚莫如防闲之礼矣”。[4]《课子随笔》编纂者张师载于《童蒙须知》文末批语，特别提醒读者：“此是《曲礼》、《内则》诸书通释。虽在日用常行上讲，所以检束身心者，亦在是矣。阅者不可作细碎事忽过。”[5]清嘉庆十九年（1814年）《续修汪氏宗谱》所载《家规·习礼教》在要求“自家庭以至乡党及亲朋来往一切坐立跪拜揖让酬酢仪文皆须娴习无略”时，还提到“久之可成风俗”。总之，端习礼仪既能整肃闺门端正风俗，并可在对女子进行道德教育方面收到“始习端，人心正”[6]、“化成于习”[7] 的功效。且如封建社会后期正统女教“圣人”明仁孝文皇后所说：“终身所以成其德也。夫身不修则德不立，德不立而能成化于家者盖寡矣，而况于天下乎？……家之隆替、国之废兴于斯系焉。呜呼，闺门之内修身之教，其勖慎

---

① 蓝鼎元：《女学》卷5。

② 蓝鼎元：《女学》卷2。

③ 金敞：《宗范》，《课子随笔》卷5。

④ 黄标：《庭书频说·防闲内外》，《课子随笔》卷4。

⑤ 《课子随笔》卷1。

⑥ 参见戴礼：《女小学》卷1。

⑦ 明仁孝文皇后：《内训·德性章》。

之哉!”[①]

鉴于“妇德细行，难更仆数”，其覆盖范围几乎无所不包，对于不同阶层、不同身份的女子也还有一些特殊的要求，诸如针对“或发人细过、自矜明察，或虐使侍婢、无故鞭笞，以狭隘酷烈为才能”的富家女子，又要求具备“仁厚待下之德”；对为人继母者，要求“慈爱前子之德”；对迷信鬼神交接巫祝尼媪者，要求“修正辟邪之德”；对父为人所杀又无兄弟可以报仇的女子，要有“复仇之德”；至于反对徇私、提倡公义，则是各类女子均应具备的“重义之德”。凡此种种，难以尽述。不过，如蓝鼎元《女学》所说，“至于大端，不外敬慎而已矣”。[②]本节对女教“妇德”的描述归纳，仅只是撮其大要的一个大致的轮廓。

2. 智育

智育包括传授知识、技能，培养认识问题、解决问题能力等要素，是教育活动中师生传习的主要内容。古代中世纪女子被排除在主要社会生产部门之外，使她们失去接受系统科学知识教育的必要，在智育领域造成重大缺陷。正统女教要求女子所具备的知识水准，基本停留在日常文化书算的蒙养教育水平。而且社会上对女子是否有必要接受读书识字教育、是否需要发展聪明才智，也存在较大争议。

反对女子读书识字一派的理由是，读书非但无用，而且“妇人识字多诲淫”，“有时反为女德之累”。[③]清李仲麟在《增订体愿集》中提出：“闺阃之教与子弟之教不同：子弟欲上知千古，下明当世，然后胸中有所得；妇女则不然，除勤俭和顺、女红中馈之

① 明仁孝文皇后：《内训·修身章》。

② 蓝鼎元：《女学》卷3。

③ 参见陈宏谋：《教女遗规》序。

外，不必令有学识"，因而他主张"妇女概不令其读书"。《靳河台庭训》的意见更为极端："女子通文识字，而能明大义者，固为贤德，然不可多得；其他便喜看曲本小说，挑动邪心，甚至舞文弄法，做出无耻丑事，反不如不识字，守拙安分之为愈也。"社会上也确有"养女多不教读书认字"[1]、"禁女子不得识字"[2]的情形。

不过正统女教占统治地位的意见，还是主张应对女子进行基本的文化书算教育。首先，这种基础知识有助于提高相夫教子、治家理财的能力。所谓"只愿女儿粗识字，酒谱茶经相夫子"。[3]即使认为"多识字无益而有损也"的温璜母陆氏，也还多少保留了"妇女只许识柴米鱼肉数百字"的一点余地。[4]宋人袁采对这一问题的分析颇为中肯，他认为"妇人有以其夫蠢懦而能自理家务，计算钱谷出入，人不能欺者；有夫不肖而能与其子同理家务，不致破产荡产者；有夫死子幼而能教养其子，敦睦内外姻亲，料理家务，至于兴隆者，皆贤妇人也。而夫死子幼，居家营生，最为难事：托之宗族，宗族未必贤；托之亲戚，亲戚未必贤；贤者又不肯预人家事。惟妇人自识书算，而所托之人衣食自给，稍识公义，则庶几焉。不然，鲜不破家。"[5]清陆世仪说得更加直截了当："教女子只可使之识字，不可使之知书义。盖识字则可理家政、治货财、代夫之劳。若书义则无所用之。"[6]

主张女子应接受读书识字基本教育的另一理由是有利于明礼修德。吕坤指出：世人不教女读书认字，"盖亦防微杜渐之意。然

---

① 参见蓝鼎元《女学》卷6引吕氏曰。

② 陈兆仑：《紫竹山房诗文集·汤母路太恭人传》。

③ 袁枚：《小仓山房诗集·题〈朱草衣寒灯课女图〉》。

④ 《温氏母训》，《教女遗规》卷下。

⑤ 袁采：《袁氏世范·睦亲·寡妇治生难托人》。

⑥ 陆世仪：《思辨录·小学类》。

女子贞淫却不在此。果教以正道，令知道理，如《孝经》、《列女传》、《女训》、《女诫》之类，不可不熟读讲明，使她心上开朗，亦阃教之不可少也。"[1] 陈宏谋更大声疾呼："天下无不可教之人，亦无可以不教之人，而岂独遗于女子也？"但其理由却是"以格言至论可法可戒之事日陈于前，使之观感而效法，其为德性之助岂浅鲜哉！"[2] 另一位李晚芳也坚决主张应该教女子读书认字，因为在她看来"读书则见礼明透，知伦常日用之事，责备无穷，自当着力事事而不敢怠惰"。[3] 牛运震尽管认为"女子识字，本非好事"，却告诫胞妹："然苟能发通至性，明习家法，乃为有用。"[4] 蓝鼎元则强调"女子读书，但欲其明道理，养德性"，"不然，则宁习女红而已矣"。[5]

对女子应否发展聪明才智的争论和对德与才关系的认识紧密相关。而实际上中国古代对"才"的含义存在着两种不同的理解。一种侧重于把才看成是诗文词曲方面的才华，或琴棋书画方面的才艺；另一种则视才为一般的聪明才智。文艺之才多为正统女教所摒斥。明清时期普遍流行的女子"无才便是德"[6] 的俗谚便集中反映了这种心态。所谓"无德而徒有其才，其才不足称也。蔡文姬之诗，李易安之文，失节再醮，读者尤为齿冷，况于垝垣复关，兄弟咥笑者哉。古来奇才国色，接踵相望，一失其身，人所贱恶，

---

① 参见蓝鼎元《女学》卷6引吕氏曰。

② 陈宏谋：《教女遗规·序》。

③ 李晚芳，《女学言行纂·总论》。

④ 牛运震：《空山堂集·京中示妹书》。

⑤ 蓝鼎元：《女学》卷6。

⑥ 明梁小玉《古今女史》序已有"夫无才便是德，似矫枉之言"的提法。晚明张岱《公祭祁夫人文》云："眉公曰：'丈夫有德便是才，女子无才便是德。'"

虽有仙姿慧舌、妙技绝艺，由君子观之，不过名妓者流耳”。[1]《昏前翼》认为“女子固不宜弄文墨，但古之贤女未尝不读书。如《孝经》、《论语》、《女诫》、《女训》之类，何可不读？妇女邪正不专于此，……何害于文墨乎”，同时也规定“诗词歌咏断乎不可”！[2]即便主张女子学诗吟咏的，也多从“妇言与妇功，德亦籍此阐”[3]的角度立论。清恽珠所编《闺秀正始集》弁言云：“昔孔子删诗，不废闺房之作。后世乡先生每谓妇人女子职司酒浆缝纴而已。不知《周礼》九嫔掌妇学之法，妇德之下，继以妇言，言固非辞章之谓，要不离乎辞章者近是。则女子学诗，庸何伤乎？独是大雅不作，诗教日漓，或竞浮艳之词，或涉纤佻之习，甚且以风流放诞为高，大失敦厚温柔之旨，则非学诗之过，实不学之过也。”

尽管孔子把“女憧，妇空空”列入“治民之本”的“七教”之中[4]，一般早期女教读本从教育的立场出发，对发展女子聪明才智的态度仍较宽容。班昭《女诫》“妇德不必才明绝异也”的提法，包含了对女子才能的轻视，但其重点是在突出妇德，并未一概反对妇女有才。刘向撰《列女传》，“取行事可为鉴戒，不存一操”。[5]不论“言成文章，咸晓事理”的“贤明”女子，“预识难易，原度天理，祸福所移，归义从安，危险必避”的“仁智”女子；抑或“文词可从，连类引譬，以投祸凶，推摧一切，后不复重”的“辩通”女子，以及“圣贤有智”，堪为“母仪”的妇人，均可入传。[6]足见聪明才智、学识谋略也为衡量取舍的因素之一。范晔《后汉

① 蓝鼎元：《女学》卷3。
② 《昏前翼·书史》。
③ 夏伊兰：《偶成》，《国朝闺阁诗钞》。
④ 《大戴礼·主言》。
⑤ 《明史·列女传序》。
⑥ 刘向：《列女传·序》。

书》同样坚持“搜次才行尤高秀者，不必专任一操而已”的原则。[①] 如《魏书·列女传序》所说，“明识列操，文辩兼该，声自闺庭，号显列国”才华出众的杰出女性，可谓“代不乏人”。封建社会后期“才”的地位随礼教日趋严密而相应下降。但也并非绝对排斥女子有才。明代吕坤即对“见理真切，论事精详，有独得之识，有济变之才”的“明达之妇”予以高度赞扬。明末清初《女范捷录》继承女教传统中优良一面，专节撰述了《智慧篇》、《才德篇》。《智慧篇》提出：“治安大道固在丈夫，有智妇人胜于男子。远大之谋豫思而可料，仓卒之变泛应而不穷。求之闺阃之中，是亦笄帏之杰”。该篇列举“齐姜醉晋文而命驾，卒成霸业”[②]，“宁宸濠不用妇言而亡国”[③] 等大量历史事例，证明“妇人之明识，诚可谓知人、免难、保家国而助夫子者欤！”《才德篇》则着重论证“男子有德便是才，斯言犹可；女子无才便是德，此语殊非”。理由是“夫德以达才，才以成德，故女子之有德者固不必有才，而有才者必贵乎有德。德本而才末，固理之宜然。若夫为不善，非才之罪也。故经济之才，妇言犹可用；而邪僻之艺，男子亦非宜。”作者反问道：“古者后妃夫人以逮庶妾匹妇，莫不知诗，岂皆无德者欤？”诸如“缇萦上章以救父，肉刑用除；徐惠谏疏以匡君，穷兵遂止”，以及“宣文之授《周礼》”、“大家之续《汉书》”等等，这些才真正“信宫闱之懿范，诚女学之芳规也。由是观之，则女

---

① 《后汉书·列女传序》。

② 王相注云：“晋文公初为公子，避难于齐。齐桓公妻之以女，文公乐而忘返。从游之臣赵衰、魏犨等议于桑中，欲劫公子归而图国。桑女闻而奔告齐姜，姜杀之以灭口。乃饮公子醉，亟召赵衰等扶公子上车。公子醒，已离齐境。乃遍历楚秦，借兵复国，以成霸业。”

③ 王相注云：“明宁王宸濠欲反，妃娄氏屡谏不可背国。王不听。举兵反，为巡抚王守仁所执。临死叹曰：‘纣以用妇言而亡，我以不用妇言而亡。’”

子之知书识字，达理通经，名誉著乎当时，才美扬乎后世，亶其然哉!”针对“俗谓女人有才能败其德”[1]的指责，作者提出：“若夫淫佚之书不入于门，邪僻之言不闻于耳。在父兄者能思患而预防之，则养正以毓其才，师古以成其德，始为尽善而兼美矣。”

总体上看，传统女教并不强调女子“才明绝异”，但“圣人贵德，尤贵有才之德”[2]，对合于妇德规范、能够辅佐丈夫“成其德、济其业、恤其患难”[3]，有利于男子齐家治国平天下的女子才华和行为还是予以肯定。刘向《列女传》树为典范的各类才华超群的妇女，亦为后世历代女教著作所推崇。就是清代对女子学诗作赋恣肆诋毁的章学诚，也不否认“古之贤女，贵有才也”。在他看来，“前人有云：‘女子无才便是德’者，非恶才也；正谓小有才而不知学，乃为矜饰骛名，转不如村姬田妪，不致贻笑于大方也”。[4]不过一旦女子的聪明才智超出三从四德轨道时，便立即成为众矢之的。他们声称“四德备，虽才拙性愚、家贫貌陋，不能累其贤；四德亡，虽奇能异慧、贵女芳姿，不能掩其恶”。[5]唐代的动乱也被归结为“唐高宗而下，后宫颇有才慧而反以致乱”，成为“益信妇道以孝谨为本，德胜于才可也”[6]的重要依据。《颜氏家训》的一段训诫，反映正统女教对女子聪明才智的看法，尤为典型：

> 妇主中馈，惟事酒食衣服之礼耳。国不可使预政，家不可使干蛊。如有聪明才智、识达古今，正当辅佐君子，助其不足，必无牝鸡晨鸣以致祸也。[7]

---

①《女范捷录》王相注，《女四书》卷下。

② ③ 吕坤：《闺范》。

④ 章学诚：《妇学》，《文史通义·内篇五》。

⑤ 吕坤：《闺范·妇人之道》。

⑥《内则衍义·孝之道·事舅姑》

⑦《颜氏家训·治家篇》。

妇女本职“惟事酒食衣服”，聪明才智的高下并不重要。对于那些“聪明才智，识达古今”的女子，重要的是不可使其牝鸡司晨、预政致祸，而应使之发挥相夫教子内助作用，“辅佐君子，助其不足”。

古代中世纪早期保留较多母系遗俗之时，以及春秋战国新兴地主阶级蓬勃向上之际，尚能不拘一格，广求人才，妇女的聪明才智得到较多施展的机会，受到社会的重视和褒奖。汉代封建纲常礼教定型，“《内则》所重，止在敬顺”，“《内则》所职，止在衣服饮食”[①]，在纲常妇礼的重重束裹下，女子遂无驰骋才华的用武之地，也缺乏锻炼培养聪明才智的土壤与机会。宋元以降各代《列女传》便几乎成为清一色的节妇烈女传。先秦活跃在政治舞台上的诸多女杰已成遥远的遗迹，以至女子有才概念的内涵约定俗成地退缩到吟诗作画的狭小范围。《女范捷录》渲泄的不满与抗争，只能流为对先贤往古的缅怀与憧憬，丝毫无法改变“女子无才便是德”世俗观念潮流的流向。

如上所述，古之妇学，除女史、女祝、女巫一类“各以职业为学”[②]，对于普通女子教育而言，智育包含了文化书算基础教育、系统知识教育和增进才智教育等不同层次的内容。

文化书算教育，在以灌输妇德为主的古代中世纪女子教育中只居从属地位，但作为进一步学习的基础和工具，毕竟不容忽视。《礼记·内则》在谈到男童“十年，出外就傅”和“女子十年不出，母教婉娩听从”之前，云及：“凡生子，择于诸母与可者，……使为子师”，“六年，教之数与方名。七年，男女不同席，不共食。八年，出入门户及即席饮食，必后长者，始教之让。九年，教之数日”。《集解》谓：“以上兼男女言，凡生男女，自赤子以至长大皆

① 《内则衍义·让之道·崇谦退》。

② 章学诚：《文史通义·妇学》。

当随时教训，而教从母始，乳母之教所系尤切。”则不但儿童十岁之前，男女一律接受同样的文化书算、常识礼仪的启蒙教育；而且教师也由妇女担当。所说“教之数与方名”、“教之数日”，盖指“数，谓一十百千万；方，谓东西南北”，“数，计也；日，谓朔望与六甲也”。[①] 后世陆陇其《治嘉格言》明确提出“男女要学算法”，唐李义山《杂纂》、明《珊瑚纲》也都把“学书学算”列为女教必习科目。清代更不乏女子“幼秉礼教，精女红书算”、“于书数烹饪……之事，无所不习”的记载。[②] 班昭《女诫》虽未言及读写识字，但序中“愿诸女各写一通，庶有补益”云云，可证当时在有条件的家庭，女子接受读写基础教育并不成为问题。清《训学良规》提到女弟子从学，明白规定：“识字、读《弟子规》与男子同。更读《小学》一部、《女四书》一部，看吕氏《闺范》一部，勤与讲说，使明大义。只须文理略通，字迹清楚，能作家书足矣。”那些有幸接受家庭或书塾教育的女子，绝大多数便停留在“粗识”、“略通”的水平。先秦男女十岁别为两途之后，男童进一步“学书计”，《集解》谓“书，谓六书；计，谓九数”。九数系指方田、粟米、差分、少广、商功、均输、方程、赢不足、旁要等后世列入《九章算术》关于民生日用的基本数学问题。而“女子十年不出”，从此无缘接触这类较为系统、高深的自然科学知识。人文知识方面，政治、经济一类因有“牝鸡司晨”的禁忌，不容涉足；诗赋词章之学又有“导欲宣淫”之嫌，为正统女教所严禁。剩下的只能是“但使粗明内教，不陷过失而已”。[③]

严格地说，文化书算教育也是一种知识教育，只是处于初学打基础的层次，较为浅薄。更为系统、高深的知识教育，只为个

---

① 《小学集解》卷 1。

② 《紫江朱氏家乘·傅太夫人行述》。

③ 章学诚：《文史通义·内篇五》。

别家境优越、“秀慧通书”的女子保留一条深造之路。章学诚《妇学篇书后》称：“或以妇职丝枲中馈，文辞非所当先，则又过矣。夫聪明秀慧，天之赋畀，初不择于男女，如草木之有英华，山川之有珠玉，虽圣人未尝不宝贵也，岂可遏抑，正当善成之耳。”[①]蓝鼎元《女学》亦云：“若通经学古，著书垂训，有关名教甚大，则君子贵之矣。”[②] 这种为男子所贵的“学问之功”，即《内则衍义》所倡导的“诵《易》则明盈虚消息之理，是节俭所从出；读《春秋》则明赏罚是非之权，是政治所由昭；研《楚辞》忧谗抱忠之志，而仁民爱物沛然四达；考《周官》设官分职之详，而崇贤好礼油然不倦”，“学之不可已也，如是乎?!”[③] 正统女教所刻意“善成”的乃是“如其秀慧通书，必也因其所通，申明诗礼渊源，进以古人大体，班姬韦母，何必去人远哉!”[④] 终究导入礼教纲常所能容纳的“通经学古”之途。

唐《女孝经》曾提出“佐君子以智”的主张，并强调女子亦“有聪明贤哲之性，习之无不利，而况于用心乎”。[⑤] 但正统女教在对女子智能培养方面却始终没有起色。盖“才须学也，学贵识也。才而不学，是为小慧。小慧无识，是为不才”。[⑥] 在女子教育问题上冬烘保守的章学诚，对才学识关系的这种见解倒颇为精辟。问题的症结在于，古之妇学既缺乏系统、深厚的知识基础，又脱离社会实践的磨炼、培养；增长才智，从何谈起？女教读本多停留在对早期才行高秀女子的颂扬，而提不出任何发展女子才智的切

① 章学诚：《文史通义·内篇五》。

② 蓝鼎元：《女学》卷6。

③ 《内则衍义》卷16。

④ 章学诚：《妇学篇书后》，《文史通义·内篇五》。

⑤ 《女孝经》“广要道章”、“贤明章”。

⑥ 章学诚：《妇学篇书后》，《文史通义·内篇五》。

实措施和步骤。随着社会对女子束缚的愈趋严密，后期不复再现春秋战国时期社会重视女子才智的氛围。于是按照正统女教蓝图所塑造出的便只能是用于家庭宗族中勃谿斗法的无识小慧，或教养出无数俯首听命盲从驯服的家庭仆役。

总之，在古代中世纪正统女子教育中，智育基本上处于识文断字、文化书算的童蒙基础教育水平，只被看作是应付日常家务和进一步学习礼法进行妇德教育的从属手段。在系统知识传授和培养才智能力方面存在重大空白与缺陷，地位十分低下。

3. 美 育

美育是按照一定价值尺度，培养人们对存在于各种事物中的美的感受、鉴赏能力与习惯，提高表达、创造美的能力。美感并非孤立的情感体验，美与善、与道德感等情感紧密关联。古代中世纪对女子进行的审美教育范围狭隘，主要集中在对“妇容”，即对女子容仪美恶的取舍评判上。

班昭《女诫》对妇容的阐述被公认为正统女教的权威解释：“妇容不必颜色美丽也”，“盥浣尘秽，服饰鲜洁，沐浴以时，身不垢辱，是谓妇容。”又云：“夫不可不求其心，然所求者亦非谓佞媚苟亲也。固莫若专心正色。礼义居洁，耳无涂听，目无邪视，出无冶容，入无废饰，无聚会群辈，无看视门户，此则谓专心正色矣。若夫动静轻脱，视听陕输，入则乱发坏形，出则窈窕作态，说所不当道，观所不当视，此谓不能专心正色矣。”[①]《内则衍义》对班昭的话做过一番解释：

> 盖仪生乎心而见乎色，心专则色正，色正则有鲜洁之容而无邪媚之态，夫子重之，一家敬之，不亦善乎！苟

① 班昭：《女诫》“妇行章”、“专心章”。

心之不专，或怠于检饰而垢容可憎，或习于邪僻而乱法贻咎，夫子鄙之，一家贱之，不成其为妇矣。是以一视一听一出一入皆当存敬谨之心，绝轻恣之意，诚无微而可忽也。[①]

班昭对“妇容”的审美褒贬，显然并不看重容貌的美丑。人的五官面貌得之于先天，不可能也不必一概要求“颜色美丽”。但是“淑德蕴于内而令仪著于外”，“欲慎仪者又不可不先修德也”。[②]整洁端庄、专心正色则是通过教育培养、自身努力所能做到的。据此，正统女教确立了德重于色、心重于貌的审美导向。东汉末年蔡邕也曾专门论述修心与饰面的关系：

心犹面也，是以甚致饰焉。世人咸知饰面，不知修心。面不饰，愚者谓之丑；心不修，贤者谓之恶。面丑犹可，心恶尚谓之人乎？故览镜拭面，则思心当洁净；傅脂，则思心当点检；加粉，则思心当明白；泽发，则思心当柔顺；用栉，则思心有条理；立髻，则思心当端正；摄须，则思心当整肃。[③]

蓝鼎元进一步明确指出：妇容，非指容貌，“容，谓容仪，乃动止有礼，非艳冶美丽之谓也”。他认为：

服饰颜貌之际，率其日用之常，鲜洁整齐无俾垢秽焉可矣。然修身在正其心，心正则容正。端庄静一，淑慎尔仪。虽宿瘤、无盐，吾未见其丑也。[④]

蓝氏提到的宿瘤、无盐是历史上著名的丑女，正统女教对她们的评价堪称典型的重德轻貌范例。

齐无监邑女子钟离春，“为人极丑无双，臼头、深目、长指、

---

① ② 《内则衍义》卷12。

③ 蔡邕：《女训》。

④ 蓝鼎元：《女学》卷5。

大节、印鼻、结喉、肥项、少发、折腰、出胸、皮肤若漆”。她以“齐之不售女”身份谒见齐宣王，针对齐之内忧外患，犀利透辟地分析形势，指陈齐所面临的四“殆”之危。宣王为之折服，遂“拆渐台、罢女台、退谄谀、去雕琢、选兵马、实府库、四辟公门、招进直言”，并拜无盐君为后，齐国形势顿改，面貌一新。[①] 齐东郭采桑女因“项有大瘤”，人称宿瘤。齐闵王出游，道遇宿瘤，“王召与语，谏辞甚明”，聘入后宫。诸夫人见宿瘤奇丑，“皆掩口而笑，左右失貌”。闵王忙以未加修饰，“饰与不饰固相去十百也”为之解嘲。宿瘤从容笑道：“夫饰相去千万尚不足言，何独十百也。”她进一步解释：“性相近，习相远也。昔者尧舜桀纣俱天子也。尧舜自饰以仁义，虽为天子，安于节俭，茅茨不翦，采椽不刘（斲），后宫衣不重采、食不重味，至今数千岁天下归善焉。桀纣不自饰以仁义，习为奇文，造为高台深池。后宫被绮縠、弄珠玉，非有餍时也，身死国亡为天下笑，至今千余岁天下归恶焉。由是观之，饰与不饰相去千万尚不足言，何独十百也！”诸夫人皆大惭。闵王于是尊宿瘤女为后，“出令卑宫室、填池泽、损膳、减乐，后宫不得重采。期月之间，化行邻国，诸侯朝之。侵三晋、惧秦楚，一立帝号”。[②]

宿瘤、无盐貌虽奇丑，但因德才过人而被尊为正后，历代女教读本对此极表赞扬。刘向称：“齐国大安者，丑女（无盐）之力也”，“闵王至于此也，宿瘤女有力焉”。[③]明仁孝文皇后《内训》云：“女不矜色，其行在德。无盐虽陋，言用于齐而国以安。”[④] 吕坤

---

① 刘向，《列女传·辩通·齐钟离春》。

② 刘向：《列女传·辩通·齐宿瘤女》。

③ 刘向：《列女传》卷6。

④ 明仁孝文皇后：《内训·慎言章》。

《闺范》曰："无盐色为天下弃，而德为万乘尊，亦大奇哉！"[①] 相形之下，夏桀妹喜、殷纣妲己、周幽褒姒虽有倾国倾城之貌，却"美于色薄于德，乱孽无道"，备遭唾骂。[②] 吕坤因此评论道："女子岂专在色哉。一宿瘤也，识高见远，后宫美女皆面愧心服，齐国因之大治。彼尤物者，徒倾人城国耳。何以为哉！何以为哉！"[③] 蓝鼎元则再三表示"虽宿瘤无盐，吾未见其丑也"，"虽奇丑若钟离春，吾爱之敬之"。[④]

按照德重于色、修心重于饰面的审美取向，正统女教引导女子在以下几方面追求、表现美好的容仪。

对于衣着服饰的基本要求是清洁、整齐、朴素、雅致。所谓"妇女衣饰惟务洁净"[⑤]，"妇女装束，清修雅淡，只在贤德，不在打扮"[⑥]，"女子在家，但与布衣鲜明者，止是绸缣，不与纱罗缎绢。其衣朝夕架阁，务令整齐。或者垢腻点污者，宜戒之"。[⑦] 有的家规甚至警告："凡居家妇女只宜淡妆素服……若无故而娇妆艳服，其人必大可疑，其家不久亦败"[⑧]，"妇女以布衣御寒，则坚苦其志；以香薰罗绮，则淫荡其心"。[⑨] 佩饰、妆饰亦须得体，不可过于奢华，"富贵之家，金珠固所不废，然不必满头遍体"，"荆钗布裙襦

① 吕坤：《闺范》卷 2。

② 刘向：《列女传·孽嬖》。

③ 吕坤：《闺范》卷 2。

④ 蓝鼎元：《女学》卷 5、卷 3。

⑤ 袁采：《袁氏世范·处己》。

⑥ 吕近溪：《女小儿语》，《教女遗规》。

⑦ 《昏前翼·衣服》。

⑧ 蔡衍锟：《亦政编》，《课子随笔》卷 10。

⑨ 何伦：《何氏家规·饮食服御之规》，《课子随笔》卷 2。

妆淡扫者，自是贫贱之常，若竭力营办，君子耻之”。[1] 训女俗谚并有“不良之妇，穿金戴银；不如贤女，荆钗布裙”之说。[2] 即或新妇，亦不可“粉白黛绿”，而务求“容止端庄”，其原则是：“固不可随俗艳妆，亦不宜乱头垢秽。在家布衣整洁，出外栉沐清鲜。立必拥面，行必屏人。此不易之程也。但衣妆鬓髻，各家风尚不同，又宜请教于姑，随其指示。然宁不及时，毋过时。要于净洁中常存朴素之意，不失大家举止”。[3]《内则衍义》并特别提醒：“若夫艳冶炫饰，是取人亵狎而圣人所深恶矣。为妇女者可不慎哉！”[4]

至于仪容举止，则“妇容不主乎色”[5]，而要在端庄二字，即《内则衍义》所说：“女子举止容饰之间，端重则足以表贞，轻佻则足以招咎。”[6]《礼记·玉藻》早已规定下“足容重，手容恭，目容端，口容止，声容静，头容直，气容肃，立容德，色容庄”的标准容止。朱子释“窈窕淑女”云：“幽闲贞静最好。女子家只是精神不露，意态深沉，第一美德。若轻浅浮薄，逞聪明，学轻佻，最为可恨。”[7] 明《女教篇》称：“惟女之容，贵乎和婉。从立恭庄，步履详缓。头容常直，目容常端。淑尔威仪，正尔衣冠。勿为巧饰，勿为侈靡。冶容诲淫，丽服祸己。”一些族规家训也在规定族男娶妇标准时，特别提出：“至于容貌，止取端庄，不求美艳”。[8]

---

① 《昏前翼·佩饰》。

② 吕近溪：《女小儿语》，《教女遗规》。

③ 陆圻：《新妇谱·妆饰》。

④ 《内则衍义》卷12。

⑤ 戴礼：《女小学》卷3。

⑥ 《紫江朱氏家乘·旧谱宗规·慎婚嫁》。

⑦ 见《昏前翼·女容》。

⑧ 《紫江朱氏家乘·旧谱宗规·慎婚嫁》。

余襄公《女训格言》在罗列族中应遵循的女德后，称："有此女德，虽生长贫贱之家，人看自然贵重。虽没好首饰，有好声名，本自然华美。且携带本家父母与合族新眷俱有光彩。"而那些"亏损女德之事"的女子，则"虽生富贵之家，饰金珠绫缪，从头到脚，也被人耻笑，玷辱父母，贻羞外室。女子观此可以得所戒矣"。[①]

此外，妇女针对不同场合、不同对象，还要相应表现出特定的仪容，"事上则有婉愉之容，对夫则无轻佻之色，见客则致庄敬之貌，接下则鲜戏笑之形"。[②] 据此，蓝鼎元《女学》把女子应分别具备的仪容划为事亲之容、敬夫之容、起居之容、妊子之容、居丧之容、避乱之容六类。其中避乱之容专讲妇人遇乱世相率逃难时，"则必毁容貌，恶衣服，使人畏忌，不生觊觎之心。近世有以毒药敷面，伪为癞疾，盗贼莫敢相逼，尤保全名节之善计也"。[③]

无疑，正统女子审美教育中德重于貌、修心重于饰面，倡导端庄、整洁、素朴，不事美艳华靡等原则，或多或少有其合理可贵之处。但在封建纲常伦理浸染下的妇容，也无可避免地导致呆板、拘谨、柔弱的弊端。以女子缠足为美的陋习便是"恐她轻走出房门，千缠万裹来拘束"[④] 德教氲化为畸形病态审美趣味的典型例证。1859 年来中国投效太平天国的英国人呤唎曾把他见到的小脚妇女描绘成："缠得像小小的蹄子，五趾完全压在脚板下，……看一看踝骨、脚背和后跟罢，你什么也分不清楚，只见浑然一团，很像象脚"，她们"甚至在站立不动的时候，也显得十分不稳，摇摇摆摆地走动起来，则每一步似乎都有倾倒之势。这种造成残疾的恶习，激起了人们极大憎恶，也唤起了人们对于那些牺牲在这

① 《余氏族谱·忠襄公族谱》。

② 戴礼：《女小学》卷 3。

③ 蓝鼎元：《女学》卷 5。

④ 《女儿经》。

种恶习下的妇女们的强烈同情”，可是“中国人却把这种令人反感的步态描述成‘身姿婀娜，步态轻盈，有如弱柳迎风摇曳’”。[1] 呤唎的评论是公正的，中国古代不但女子的小脚畸形、病态，就是整个社会心理、审美观念也同样畸形、病态。清人方绚还曾撰写《香莲品藻》，津津乐道地罗列了当时裹足的十八种样式，有所谓四照莲、锦边莲、钗头莲、单叶莲、佛头莲、穿心莲、碧台莲、并头莲、并蒂莲、同心莲、分香莲、合影莲、缠枝莲、倒垂莲、朝日莲、千叶莲、玉井莲、西番莲。其中四照莲，要求“端端正正，窄窄弓弓，在四寸三寸之间”；缠枝莲，系指“全体纡回者”；朝日莲，“翘指向上，全以踵行”；末一种西番莲，则指“半路出家”的半大脚。内中又以“弱不胜羞，瘦堪入画，如依风垂柳，娇欲人扶”为稀世之宝。在士大夫文人中间甚至流行起用小脚妓女绣鞋置杯行酒的风气。[2] 虽然有些极端的做法并不为正统女教所首肯，但这种病态审美观念确为正统女教妇礼道德观念弥漫渗透造成的畸变。同样是谈妇容，清初卫泳《悦容编》所述便与正统女教读本迥异其趣。该编《缘饰》节云：

> 饰不可过，亦不可缺。淡妆与浓抹，惟取相宜耳。首饰不过一珠一翠一金一玉，疏疏散散，便有画意。如一色金银簪钗行列，倒插满头，何异卖花草标？服色亦有时宜。春服宜倩，夏服宜爽，秋服宜雅，冬服宜艳。见客宜庄服，远行宜淡服，花下宜素服，对雪宜丽服。吴绫蜀锦，生绡白苎，皆须褒衣阔带，大袖广襟，使有儒者气象。然此谓词人韵士妇式耳。若贫家女典尽时衣，岂堪求备哉。钗荆裙布，自须雅致。

《悦容编》通篇虽带有士大夫玩赏女性的色彩，《缘饰》一节毕竟

---

① 《太平天国亲历记》。

② 参见沈德符：《万历野获编·妓鞋行酒》。

反映了一些审美的规律。但此类观点也一概为正统女教所摒斥，而只是一味灌输专心正色的说教，毫无生气与青春的活力。封建妇礼对女子“足不出户”和禁习诗词歌舞等限制，使古代中世纪正统女教的审美教育排除了祖国河山等自然美，亦罕能涉足各种门类的艺术美。偶有培养女子鉴赏能力之举，也着眼于更好地发挥教化功能。宋高祖吴皇后博习书史又善翰墨，因其能“染翰成书，濡墨为画，因绘画古之女子其行事足为法则者，置之座右为朝夕瞩对警省身心之具，如悬鉴之妍媸毕照”，而受到清世祖福临的赞赏。福临在《内则衍义》中感叹道：“人人能以古昔贤哲为鉴，则宫帏之教式于海内何难之有哉！”[①] 发展绘画才艺是为了创作具体生动的图象，更有效地发挥感化移情作用，激励自己，鼓动同类以“宫帏之教式于海内”。无论修饰容仪，还是有限地发展欣赏和创作艺术的才能，都并不真正立足于全面发展审美能力，而是着重形成一种形象的社会价值标准，以之作为诱导女子恪守妇德的手段和工具。

4. 劳作教育

“夫妇人之事存于织纴、组紃、酒浆、醯醢而已”。[②] 古代中世纪女子替丈夫传宗接代之外，最重要的使命就是勤于丝麻织纴、操持中馈，以尽到家庭主妇之职事。“不若是，则上无以孝于舅姑，而下无以事夫养子”。[③] 克尽妇职不但要具备勤、敬、孝等操行品德，且需掌握一定的劳动技能。先秦女童十岁便开始接受“执麻枲、治丝茧、织纴组紃，学女事以共衣服”之类

① 《内则衍义》卷 16。

② 《魏书·列女传序》。

③ 蓝鼎元：《女学》卷 6。

的训练。[1] 唐李义山在《杂纂》中开列十则教女项目，其中“教习女工”位居第一，其次是“议论酒食”，两项同属“四德”中的“妇功”。这些可统称为是一种劳作教育。

古代中世纪的桑蚕女织是以分散家庭劳动形式进行的社会性生产，因而孟子说：“五亩之宅，树墙下以桑，匹妇蚕之，则老者足以衣帛矣，”[2]《管子》也说：“一女必有一刀、一锥、一针、一鉥，然后成为女”，“一女不织，民有为之寒者”。[3]《周礼》并载有宫廷中设典妇功、典丝、典枲、缝人等职专理女工，传授妇织之法，以“化治丝枲”。至封建社会后期，清世祖还在强调：

> 自国及家所需于女工者甚多，上而后妃，下而庶妇，皆当娴习，故《内则》女十岁姆即教以绩麻治丝、织纴组紃，其为妇女终身之事明矣。……凡为妇女者可以女工为缓哉？故《女诫》以专心纺丝绩麻为妇功，并戏笑戒之，诚恐开怠荒之端耳。[4]

正统女教对民间女童学习女工也极重视，“及其稍长，当习女工。无作淫巧，无敢惰慵。或事蚕绩，或作衾裳，或治菹醢，或善酒浆。上供祭祀，下养父母。身不辞劳，口不言苦”。[5]《昏前翼·职业》还提出“纺织女功，第一要务也”，并具体规定：“八岁学作小履，十岁以上即令纺绵饲蚕缫丝，十二以上习茶饭酒浆酱醋，十四以上学衣裳织布染醮，凡门内事无所不精。”[6] 唐《女论语》专有学作女工一章，讲述传习蚕织的情况，颇为详尽：

---

① 《礼记·内则》。
② 参见蓝鼎元：《女学》卷6。
③ 《管子》“轻重己”、“揆度”。
④ 《内则衍义·勤之道·女工》。
⑤ 《女教篇》。
⑥ 《昏前翼·职业》。

凡为女子，须学女工。纫麻缉苎，粗细不同。机车纺织，切莫匆匆。看蚕煮茧，晓夜相从。采桑摘柘，看雨占风。滓湿即替，寒冷须烘。取叶饲食，必得其中。取丝经纬，丈疋成工。轻纱下轴，细布入筒。绸绢苎葛，织造重重。亦可货卖，亦可自缝。刺鞋作袜，引线绣绒。补联纫缀，百事皆通。[①]

有的族规家法还具体制定了组织生产、考核奖罚的条规。《庞氏家训》规定：

女子六岁以上，岁给吉贝十斤、麻一斤；八岁以上，岁给吉贝二十斤、麻二斤；十岁以上，岁给吉贝三十斤、麻五斤，听其贮为嫁衣。妇初归，每岁吉贝三十斤、麻五斤。俱令亲自纺绩，不许雇人。

丈夫岁月麻布衣服，皆取给于其妻。吉贝与麻，各计每年给若干，皆令身自为之，不许雇人纺绩。[②]

《郑氏规范》规定：

诸妇工作，当聚一处；机杼纺绩，各尽所长。非但别其勤惰，且革其私心。

每岁畜蚕，主母分给蚕种于诸妇，使之在房畜饲。……所得之茧，当聚一处抽缲。更预先抄写各房所蓄多寡之数，照什一之法赏之。

诸妇每岁公堂于九月俵散木棉，使成布疋。限以次年八月交收，通卖钱物，以给一岁衣资之用，公堂不许侵使。或有故意制造不佳，及不登数者，则准给本房；甚者住其衣资不给（病者不拘）。有能依期登数者，照什一之法赏之。其事并系羞服长主之。

---

① 《女论语·学作章》。

② 庞尚鹏：《庞氏家训·考岁月》。

以上关于亲躬纺绩、规定数额、家庭自用、不许雇人等方面的条规，反映了耕织结合农村自然经济的特点。班昭“妇功不必工巧过人也”[1]的教诲，正与这种自给自足自然经济特点相适应。在传统女教看来，“一应女工及中馈等务，是妇人本分内事，非有奇才异能可炫耀也”[2]，他们认为“缝纫之业、浣濯之事，尽人可能，非若雕文纂组，尚分巧拙，幼而习焉。不恶其劳，长从人而操之，裕如矣。”[3]《昏前翼》甚至表示“至于描鸾刺凤、挑花绣枕，虽终身不会不害其为女子。近世养女，家家挑绣，甚者岁觅数妇日夜为之。恶陋之俗，最宜禁革。”[4]《女小学》也说：“若夫机绝针神，则女红之妖耳，其亦不足尚也已。”[5]显然，这种古朴保守的教条，既不利于生产技术的提高，阻碍自然经济向商品经济转化；也压抑、遏制了妇女才智、技能的进一步提高。

蚕织女红之外，整治酒食饭菜是妇女需要承担的又一主要职事。据《周礼》所载，宫中所设酒人、浆人、笾人、醢人、醯人、盐人、幂人、舂人、饎人、槁人等官“皆有女人各治其事”，其中“酒浆、醢者、饮食之属；醯、盐者，调和之属；笾、幂者，盛覆之属；舂饎者，治物执爨之属；槁则凡内外朝杂人犒之以食也”[6]，俱与饮食烹调有关。清世祖《内则衍义》曾历数《礼记》、《周易》、《诗经》、《女诫》等有关记载，概括指出：

> 饮食者，所以行礼而致孝也，女子以是为职。其大者在于荐祖宗、养舅姑父母。自后妃以至庶妇祭祀之饮

① 班昭：《女诫·妇行》。

② 陈确：《新妇谱补·逞能》。

③ 戴礼：《女小学》卷3

④ 《昏前翼·职业》。

⑤ 戴礼：《女小学》卷3

⑥ 《内则衍义》卷15。

食既有致敬之道矣。

至于舅姑父母之饮食：

其物非一品，其味非一端。如厚粥、薄粥、清酒、浓醴、菜肉相杂之羹，及五谷之菽麦蕡稻黍梁秫，一惟父母舅姑所欲。而调和之法则用枣栗饴蜜使之和甘，用堇荁之菜及枌榆之新生或干者溲和使之柔滑，用肉之脂膏使之香美。而又必待舅姑父母尝之而后退，盖惟恐不当意也。

这一切"岂既为子妇而后学哉"？女子未笄，即须鸡鸣而起，"助长者视所进饮食之物"。[①] 严陵方氏释《礼记·内则》"女子十年不出，……观于祭祀"，亦云："观于祭祀，则欲其习熟是事故也"。祭祀祖宗、孝养父母公婆外，还得"洁齐酒食以奉宾客"。[②] 古人"燕享之礼最为隆重，酒浆品物无一不致其精腆者"，竟有"以一女一婢备数十人之馔，不闻人声"者，非具"精敏之才"，实难胜任。[③]

《女论语》则展现了乡里村妇整治饭菜的景象：

凡为女子，习以为常。五更鸡唱，起著衣裳。盥漱已了，随意梳妆。楝柴烧火，早下厨房。磨锅洗镬，煮水煎汤。随家丰俭，蒸煮食尝。安排蔬菜，炮豉舂姜。随时下料，甜淡馨香。整齐碗碟，铺设分张。三餐饭食，朝暮相当。

事舅姑须做到：

整办茶盘，安排匙箸。香洁茶汤，小心敬递。饭则软蒸，肉则熟煮。自古老人，牙齿疏蛀。茶水羹汤，莫

---

① 《内则衍义》卷15。

② 班昭：《女诫·妇行》。

③ 《内则衍义》卷15。

教虚度。

待宾客则：

滚涤壶瓶，抹光橐子；准备人来，点汤递水。退立堂后，听夫言语；若欲传杯，即时办去。若欲相留，待夫回步；细与商量，杀鸡为黍。五味调和，菜疏齐楚；茶酒清香，有光门户。

农忙时更得“炊羹造饭，馈送频频；莫教迟慢，有误工程”。[①]

教习执掌女红中馈，同为族规家法中“训女”方面必不可少的内容。或曰“主妇职在中馈，烹饪必亲，米盐必课，勿离灶前”[②]；或云“妇主中馈，皆当躬亲为之，凡朝夕柴米蔬菜，逐一磨算稽查，无令太过、不及。若坐受豢养，是以犬豕自待，而败吾家也”。[③] 累世同堂的大家族，则“诸妇主馈，十日一轮。年至六十者免之。新娶之妇与假三月，三月之外，即当主馈。主馈时，外则告于祠堂，内则会茶以闻于众。托故不至者，罚其夫”。[④] 即便富家大户女子亦以烹调中馈为必习之事。如《紫江朱氏家乘》所载，“吾乡士族人家，子妇皆亲治庖厨主中馈。在室女子以炊汲烹饪为日课，不尔者则嫁时不习酒食之事，不足以奉祭祀、事翁姑、款宾客”。[⑤]

女工中馈在古代中世纪中国，直接间接关乎国计民生。所谓“蚕织为齐民之要术，富国之本原，所以有国家者重之”[⑥]，中馈持家亦为日常生活所须臾不可离缺。因此劳作教育在正统女子教育

---

① 《女论语》“早起章”、“事舅姑章”、“待客章”、“营家章”。

② 《许云邨贻谋》。

③ 《庞氏家训·务本业》。

④ 《郑氏规范》。

⑤ 《紫江朱氏家乘》卷1。

⑥ 戴礼：《女小学》卷3。

中始终占据重要地位。古之后妃必履践“亲蚕躬以率下”[①]的仪典，也因此成为定制。而皇后之所以“躬自勤劳”，无非意在“有见于上倡下从之道耳”。[②] 民间则“针凿纺绩外，宜教她烹调饮食，为他日中馈计。诗曰：‘无非无仪，唯酒食是议’，此九字可尽大家姆训”。[③]

5. 母范教育

宗法血缘带强固的古代中国，惟“接续宗祀”至高无上。其含义不单在血脉连绵不绝，还包括“保守家业，扬名显亲，光前耀后”，这一切“全靠在子孙身上。子孙贤，则家道昌盛；子孙不贤，则家道消败”。而“子孙好与不好，只在个教与不教上起根”。[④] 在教育子女方面，母亲的言教、身教又起到特殊重要的作用。这是因为在正统女教看来，“父天母地，天施地生，骨气像父，性气像母。上古贤明之女有娠，胎教之方必慎。故母仪先于父训，慈教严于义方”。[⑤] 而且“人子少时，与母最亲。举动善恶，父或不能知，母则无不知之，故母教尤切。不可专事慈爱，酿成桀骜，以几于败也”。[⑥]《女论语》甚至说“大抵人家，皆有男女，年已长成，教之有序，训诲之权，实专于母”。[⑦]

实施母教的前提，是母亲先要端正自己的品德操行，“女行克全，斯妇德无缺；妇德无缺，斯可以作范母仪、昭宣壶则矣。母

① 明仁孝文皇后：《内训·勤励章》。

② 《内则衍义》卷15。

③ 姚舜牧：《药言》。

④ 石成金：《传家宝》，《课子随笔》卷10。

⑤ 《女范捷录·母仪篇》。

⑥ 蓝鼎元：《女学·妇德下》。

⑦ 《女论语·训男女章》。

也者，乃子孙之表率，女妇之楷模也”。[1] 因而传统女教通常把母教、母仪当作一种妇德来要求，“盖不知修德者，不能以教子”。但实际生活中即使“妇德无缺”，也未必能胜任母教，“即有其德，而无知人之鉴、化人之术者，亦不能以教子。况智蔽于憎爱之私，识囿于乡里之陋，自非熟识人情、洞达古训，曷足以语于斯”？[2] 这里还有个教育方法、是否善教的问题。教育为人母者自身具备母德、母仪，掌握母教原则和方法，即为古代中世纪母范教育的任务。

传统女教认为，妇人受孕怀胎之日即应施以母教，是为胎教。《大戴礼》载“胎教之道，书之玉板，藏之金匮，置之宗庙，以为后世戒”[3]，足见古人极其重视胎教。刘向《列女传》称周之太任善行胎教而生文王，并详细记述了古代胎教之法：

> 古者妇人妊子，寝不侧，坐不边，立不跸，不食邪味，割不正不食，席不正不坐，目不视于邪色，耳不听于淫声。夜则令瞽诵诗、道正事。如此，则生子形容端正，才德必过人矣。[4]

晋《博物志》在此基础上敷演铺陈，有所谓“不欲令见丑恶异物。异类鸟兽食，当避其异常味。不欲令见熊罴虎豹御，及鸟雉食牛心、白犬、鲤鱼头”、“妊娠者不可啖兔肉，又不可见兔，令儿唇缺。又不可啖生姜，令儿多指”云云，颇多离奇荒诞之处。颜之推在提到“古者圣王有胎教之法”时，乃称“凡庶纵不能尔，当及婴稚识人颜色，知人喜怒，便加教诲”。[5] 可知禁忌繁多的胎教

---

① 戴礼：《女小学》卷 4。

② 《女小学》卷 4。

③ 《大戴礼·保傅》。

④ 刘向：《列女传·母仪·周室三母》。

⑤ 《颜氏家训·教子》。

之道多行于皇室贵族，一般人家很难做到。后世较多发展胎教中科学合理的成分，在民间亦有较大影响。如《许云邨贻谋》所训诫：

> 古者教道豫，今来教子宜自胎教始。妇妊子者，戒过饱、戒多睡、戒暴怒、戒房欲、戒跛倚、戒食辛热及野味，宜听古诗、宜闻鼓琴、宜道嘉言善行、宜阅贤孝节义图画、宜劳逸以节、动止以礼，则生子形容端雅、气质中和。

把具备母德、母仪的贤母树为楷模，广为传扬，是对女子进行母范教育的有效手段。刘向《列女传》集“圣贤有知，行为仪表，言则中义；胎养子孙，以渐教化，既成以德，致其功业”者，撰为“不可不法”的《母仪传》，列为全书七传之首。[①] 明吕坤进而将善行母道的妇人别为九类，载入《闺范》，其中“教子以礼，正家以礼者”为“礼母”；“无儿女之情，惟道义是责”、“望子以正者”为“正母”；“以慈祥教子者”为“仁母”；“责子而不责人者”为“公母”；“以贪戒子者”为“廉母”；能行“父道”，“威克厥爱者”为“严母”；“达于利害之故者”为智母；另外尚有“恩及前子”的“慈继母”和“为人保子”的“慈乳母”。[②] 其中如孟母三迁、断织劝学；欧阳修母以荻画地教子书字；范母以气节激励范滂；田稷、陶侃母教子为吏清廉等等事迹与品行，世代流传，耳熟能详，在历史上产生了深远影响。

传统女教在母教原则和教育方法上，着重强调务须严于教诲，“切不可溺爱而不知教”[③]，一味姑息纵容。苏洵称：

> 爱而勿劳，禽犊之爱。古来徙舍断织、和熊画荻，皆

① 刘向：《古列女传》序。

② 吕坤：《闺范》卷 4。

③ 戴礼：《女小学》卷 4。

自少时慎之。甚至宦达，犹加棰楚，终身无姑息焉。[①]

明仁孝文皇后则说：

慈爱不至于姑息，严恪不至于伤恩。伤恩则离，姑息则纵，而教不行矣。[②]

《颜氏家训》的分析尤为透辟：

吾见世间无教而有爱，每不能然。饮食运为（所为），姿其所欲，宜诫反奖，应呵反笑，至有识知谓法当耳。骄慢已习，方复制之，棰挞至死而无威，忿怒日隆而增怨，逮于成长，终为败德。孔子云："少成若天性，习惯如自然"，是也。谚曰："教妇初来，教子婴孩"，诚哉斯语。[③]

吕坤更批评"世欲养女，第骄之耳"的做法，指出，一旦出嫁为妇，"若积渐不平，厉以辞色，拂其气习，非死则病"，这实际上"是骄之乃所以杀之也"。[④]

其次，施行母教，尤须不失时机，抓紧幼教。"当于婴稚，便加教诲，使为则为，使止则止，比至数岁，可省笞罚"。[⑤]《内则衍义》在阐发古代"若生子罔不在初"思想时，特别强调：

始而忍于小，既而忍于大；始而肆于小，继而肆于大，卒至纵恶而莫救，伤恩而无益，乃悔其始之失教，又何及乎！[⑥]

---

① 参见《女小学》卷 4。

② 明仁孝文皇后：《内训·母仪章》。

③ 《颜氏家训·教子》。

④ 吕坤：《昏前翼·女子礼》。

⑤ 《颜氏家训·教子》。

⑥ 《内则衍义》卷 4。

唯其“训于幼时，则化与心成，习与智长，自无扞蔽不胜之患”。[①]

复次，以身作则，作为母范教育的基本原则而受到特殊重视。戴礼《女小学》曾专门就此发表过一番议论：

> 德犹未备，乌在其能训子也？身犹未修，乌在其能齐家也？语曰：“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从。”盖言上不敬而启下慢之渐也。是以母仪首在修身以端其本。苟无其本，虽出以严明，亦流于暴戾，欲人之心服也能乎？[②]

戴礼的这种见解，代表了正统女教在这一问题上的基本看法。

其余如循序渐进、循循善诱等属于母教原则、方法方面的内容还有很多。总的精神，用《内训》中的话概括就是：

> 教之者导之以德美、养之以廉逊、率之以勤俭、本之以慈爱、临之以严恪，以立其身，以成其德。[③]

明《女教篇》有一段谈母教的话，颇为明白通俗，也有一定代表性：

> 良人有子，教以义方。宁为严峻，无使骄狂。或训以礼，或授以书；劝交贤友，敦礼严师。优给食饮，时供木薪；生理既足，学业自勤。孟母迁居，柳母和丸；教子向学，俱成大贤。嗟彼不良，务为姑息，溺爱不明，子多忤逆。

《许云邨贻谋》作为族规家训，更准确地反映出社会上所实际流行的母教思想：

> 婴孩怀抱毋太饱暖，宁稍饥寒，则肋骨坚凝，气岸

① 戴礼：《女小学》卷 4。

② 戴礼：《女小学》卷 4。

③ 明仁孝文皇后：《内训·母仪章》。

精爽。毋饰金银珠玉绮绣以导炫侈，以召戕贼。及能言、能行、能食时，良知端倪发见，便防放逸。故孔子曰："蒙以养正，圣功也。"言常教毋诳，行常教后长，食常教让美取恶，衣常教习安布素、禁羡华丽。及就傅时，知慧日长，须防诱溺。慎择严正童子师，检约以洒扫应对进退仪节，勿应虚文故事。一皆身教躬习倡之，俾自有乐然趋命、跃然代劳意。

既然在正统女教看来，子孙贤否很大程度上取决于幼教，幼儿家教状况又在很大程度上取决于母范的优劣，则母范教育自然备受重视，被列为古代中世纪女子受教必习的重要内容。

6. 其余项目的缺略

古代中世纪中国女子教育，主要就是围绕上述内容展开。其中智育、美育等方面实际包含的内容十分狭隘，诸如系统科学技术知识的传授，以思维力、创造力为核心成分的智力因素的提高，以及在各种艺术门类中培养鉴赏、创造才能等等，都未纳入正统女教的视野。至于体育、生理卫生，除有关胎教以及"女七月生齿，七岁而毁，二七十四然后其化成"[①]、"女二十肌肤充盛任为人母"[②] 之类稍涉生理卫生知识外，更加付诸阙如。而且正好相反，古代中世纪女教所推行的，在某种意义上可以说，恰恰是愚昧迷信和强制盲从的教育。宋代开始盛行的缠足之风，尤其是直接对女子体魄的压抑与摧残。因而文学艺术、音乐、美术、歌舞等项目，自然被排除在正统女教殿堂之外。北宋司马光尽管在《家范》中指出："古之贤女无不观图史以自鉴"，主张应该教

① 《大戴礼·本命》。

② 《白虎通·嫁娶》。

女读书，让她们“七岁始诵《孝经》、《论语》，九岁为之讲解《论语》、《孝经》及《列女传》、《女诫》之类，略晓大义”；同时却严申“教女子以作歌诗，执俗乐，殊非宜也”。清胡方也曾声色俱厉地训诫：“学识字，看正经书。目鱼书及小说不可到眼，汝父平生最憎女人读目鱼书，犯之不孝”。[①] 陈确在《新妇谱补》中自称：女儿出嫁后，一日归宁，笑着和父亲说：“吾年近三十，终不知世所谓戏文。”陈确听了十分满意，当即表示：“尔父亲不能教女，唯此一节，差足免俗，复何用求知之？”总之按照正统女教的观点，诗歌、音乐、词曲，特别是传奇小说“有伤风化”，是绝对不准涉目的。它如“结伴联社，呈身露面”[②]、“入寺烧香，游山看会”[③] 等社交民俗喜庆活动均被禁止参加。“凡是琵琶三弦、笙箫鼓板、纸牌棋骰，一切戏耍之物”[④]，以及“垂簾看戏”等娱乐游戏，“虽男子犹不可，亟宜禁止”。[⑤] 庞尚鹏还在家训中提出，女童“不许出闺门”，不得“娱以戏谑”，否则“荡其性，长而凶狠，皆从此始，当早禁而预防之”。[⑥] 以培养甘于充任相夫教子、料理家务家庭仆役为目的的古代中世纪女子教育，必然“四德与三从，殷殷勤教汝，婉顺习坤仪，其余皆不取”[⑦]，在畸重妇德妇职教育的同时，“女憧，妇空空”[⑧]，形成其余课目缺略、偏废的格局。

---

① 胡方：《信天翁家训·训女》。

② 《温氏母训》。

③ ④ 石成金：《传家宝》、《课子随笔》卷10。

⑤ 蔡衍镤：《亦政编》，《课子随笔》卷10。

⑥ 庞尚鹏：《庞氏家训·遵礼度》。

⑦ 梁兰猗：《课女》，《闺秀正始集》卷12。

⑧ 《大戴礼·主言》。

7. 正统女教在教育内容安排上的主要特点

依据以上对正统女教施教内容的归纳剖析，可以把中国古代传统女教观在确立女子教育内容方面的主要特点概括如下。

（1）既重视又限制：传统女教观的内在矛盾

清李晚芳曾把女学之道归纳为事父母之道、事舅姑之道、事夫子之道、教子女之道，并指出，“四者自少至老，一生之事尽矣”。[①]一言以蔽之，古代中世纪女子教育无非是“学事人之道也”。[②]传统女教所说妇德、妇言、妇容、妇功“四德之教”，或如我们所归纳的包括贞节、去妒、敬顺丈夫、孝敬父母公婆、和睦亲族妯娌、勤劳节俭、端行礼仪等内容的德教；以日常文化书算为主的智育；体现德重于貌价值倾向的美育；教习女工中馈的劳作教育；以及母范教育等，无不围绕端正“事人”的品德态度和提高“事人”的质量才干而展开。古代中世纪女子所发挥的凝聚家庭、稳固宗族的社会功能，也正是通过这些“事人之道”体现出来。正统女教教育内容的确定，便完全是按照以父家长为中心的社会本位的尺度来决定取舍。而女子作为受教育者个人的创造性主体价值却丝毫不被注意，凡与“事人”无关及有碍于“事人”的体魄、才智，或被忽略，或被明令禁止、扼杀，使之憧憧空空，愚昧无知。正统女教在确定教育内容方面遂呈现出既有调节人际关系符合社会规范一面；也有压抑摧残女子，维护父家长、宗族、专制集权利益一面的双重性特点。在高度重视女子教育，注重发挥女教社会

---

① 李晚芳：《女学言行纂·总论》。

② 《白虎通·嫁娶》。

功能的同时，又竭力限制女子自身体魂才智全面发展。其实质就在于，以牺牲女性权益为代价，鼓励引导她们尽心竭力为父家长、为社会作出贡献。

（2）德育为本

从古代中世纪女教内容比例来看，德育占据了绝大多数分量。蓝鼎元《女学》把妇德视为“妇人一生之大本”，“故著妇德独详焉”。[①]《女论语》通篇十二章，具体篇目是：立身章第一、学作章第二、学礼章第三、早起章第四、事父母章第五、事舅姑章第六、事夫章第七、训男女章第八、营家章第九、待客章第十、和柔章第十一，守节章第十二。其余读本也都与此大同小异。从中可看出其内容基本上属于伦理道德教育范畴。而且即使其他领域的内容也都和德育紧密相关，“为言为容为功，必依德以立”[②]，必从端正妇德的角度出发，处处渗透妇德的原则和精神。如刘执中释《周礼》“掌妇学之法，以教九御妇德、妇言、妇容、妇功”所说：“一曰妇德，妇以柔顺贞洁为本，而皆本于德。二曰妇言者，言其心之声，心怀温柔则言温柔，心怀正顺则言正顺。三曰妇容者，谓用礼以正其容也，……德以正其心而礼以正其容”。而所说“妇功”，要胜任祭祀、奉养、中馈等职，更“不可以不尽其心”、“不可以不尽其礼”。[③]举凡妇言、妇容、妇功、智育、美育、劳作教育等其他方面的教育，最终都要归结到提高妇德这一“一生之大本”上。譬如儒者认为“妇人女子嫉妒贪鄙、骄奢淫佚，皆起于饱食终日无所用心”，对付的办法是，“今使之趋作不倦，则心之所存日在于此，不见异物而迁”。而之所以能使其

① ② 蓝鼎元：《女学》卷3。

③ 《古今图书集成·明伦汇编·宫闱典·宫闱总部》。

改恶从善，正“有赖于典妇功”。[①] 明温璜母提到寡妇守志时说：“恶逸好劳，晏眠早起，忙碌碌，无一刻空闲，贫也不知愁，富也不知乐，便是铁石手段。若有半晌偷闲，到老终身无结果”。[②] 李晚芳也提出“不可使其心一刻不在事，则力有所励，而不放于淫”。[③] 在这里，勤于劳作对防止嫉妒贪鄙、骄奢淫佚，帮助妇女确立贞节观念、操守，对完善妇德也反转来发挥了神奇功效。余如“读书则见礼明透”，正容则有益于陶冶心性，也都与此异曲同工。正因为“妇德细行，难更仆数”，因而特别强调“内正其心，淑其身”[④] 道德修养的重要。旧时教女有一极典型的事例，《世说新语》载：“赵母嫁女，女临去，敕之曰：‘慎勿为好。’女曰：‘不为好，可为恶耶？’母曰：‘好尚不可为，其况恶乎！’”又淮南子曰：“人有嫁其女而教之者，曰：‘汝为善，善人疾之。’对曰：‘然则当为不善乎？’曰：‘善尚不可为，况不善乎！’”人多不解其意，以此为百般挑剔，使女子无所措手足横竖无法做人的例证。笔者阅北京图书馆藏清刻女教读本，曾见一未详姓名先贤留下的眉批，云：

> 此病在一为字。女子须真好，若有一毫矫揉造作之心，则涉于要誉而非以成德。流于务外，又岂所以修内乎？此敕戒之微意与?!

此则眉批的剖析可谓切中精要，只有抓住正心善性这一德育的根本，“兢兢业业，无非无仪，自念虑之微以及事为之著，皆本敬慎

---

① 参见史氏释《周礼》“典妇功”，《古今图书集成·明伦汇编·宫闱典·宫闱总部》。

② 《温氏母训》。

③ 李晚芳：《女子言行纂·阐明治事主要》。

④ 蓝鼎元：《女学》卷3。

之心以出之，而无敢一毫放恣焉”[①]，方能统领一切，一言一行、举手投足自然符合妇礼，才能真正达到女教的目的，培养出那个时代所需要的贤妻良母。

（3）儒家思想：确定女教内容的指导准则

古代中世纪女教项目的详略禁缺，俱以统治阶级御用儒家思想为取舍准绳。衡量女子德、才、貌的价值标准直接影响对女子教育内容的取舍。而社会上对这种价值标准往往同时持有许多不同的看法。有的属于枝节上的细微差异，有的则针锋相对，根本对立。

从古代中国的女子德才观来看，对于女子“惟酒食是议”[②]、“德胜于才”[③]、“德本而才末”[④]这一大的方面，认识基本一致。在“女憧、妇空空”[⑤]、“女子无才便是德”[⑥]、“多识字无益而有损也”[⑦]与“德以达才，才以成德”、“有才者必贵乎有德”[⑧]、“才也而德即寓焉”[⑨]两派之间虽有较大分歧，最终仍能在“德本而才末”的前提下相容并存。唯“谓见有男女，岂可乎”[⑩]、“人生德与才，兼备方为善；独至评佳材，持论恒相反。有德才可赅，有才德反损；无

---

① 蓝鼎元：《女学》卷3。
② 《诗经·小雅·斯干》。
③ 《内则衍义·孝之道·事舅姑》。
④ 《女范捷录·才德篇》。
⑤ 《大戴礼·主言》。
⑥ 参见梁小玉：《古今女史》序。
⑦ 《温氏母训》。
⑧ 《女范捷录·才德篇》。
⑨ 陈兆仑：《才女说》，《紫竹山房诗文集》卷7。
⑩ 李贽：《答以女人学道为短见书》，《李温陵集》。

非亦无仪，动援古训典。我意颇不然，此论殊褊浅。……勿谓好名心，名媛亦不免"[①]等要求女性与男子同样发展才智的主张，为正统女教所不容。对于女子应否发展诗文书画才艺，也存在几种不同意见。反对者指责吟咏唱酬之举有违男女千古大防，谓之"女子弄文诚可罪"[②]；赞同者则称"以闺秀自命者，书画琴棋四艺均不可少"[③]，"女人识字，便有一种儒风，故阅书画，是闺中学识"。[④]另有一派认为"温柔敦厚，诗教也，……则女教莫诗为近"[⑤]，这一派从"由礼而通诗"的角度肯定女子研习诗文，而对"因诗而败礼"的"逾闲荡检"之举则大加挞伐。[⑥]第一种和第三种意见在培养目标方面并无实质差异，属于正统儒家思想范围内采取何种方式、手段的分歧。第二种见解则被视为异端，遭到抨击排斥。在官方控制的古代中世纪女子教育领域，儒家思想的准则占据了压倒优势。儒家内部对于在突出德育前提下是否需要识文断字、发展才智的争论，也还有开明、进步和落后、保守之间的区别。提高文化素养、增长才智，有利于提高磨炼道德修养的自觉性和坚定性，从教育规律的角度衡量，"德以达才，才以成德"一派的见解更为高明可取一些。

如果在德、才之外再加上貌的因素，社会对女子评价的取向就更为纷繁复杂。主张德居才貌之上者有之，德、才、貌兼重者有之，"先色后德"乃至唯貌至上者也大有人在。魏晋时荀粲娶妻

---

① 夏伊兰：《偶成》，《国朝闺阁诗钞》。

② 参见朱淑真：《杂题》，《诗集前集》。

③ 李渔：《闲情偶寄》。

④ 卫泳：《悦容编·博古》。

⑤ 陈兆仑：《才女说》，《紫竹山房诗文集》卷7。

⑥ 章学诚：《文史通义》"妇学"、"妇学篇书后"。

就公然打出“妇人才智不足论，自宜以色为主”的标准。[1] 具体到对女性美的看法，也有典雅、艳丽、娇媚、柔弱等种种不同崇尚。社会上对于女子美容装饰颇为考究，各种方法技术，五花八门，并有专为女子梳妆打扮的职业“插带婆”。热衷于“一夕御十女”房中秘术的帝王亦不乏其人，因“轻礼弛防先色后德”而导致“破国亡身”者，实在“不可胜数”。[2] 但即使社会上淫风炽盛，在女教读本中却一律强调德重于貌，丝毫不涉及对女性形体容貌美的品评，也绝口不谈装扮修饰容貌的技术。这是儒家重德轻色、重理节欲、以礼制欲精神的反映，也是儒家侧重从教育功能角度引导修身向善的刻意安排。对于统治阶级来说，倡导女教、重视妇德只是出于维护宗族、家庭和巩固统治的需要；并不妨碍自身声色犬马、纳妾宿娼。青楼妓馆、房中术、春宫图、色情文学恰于女教日兴、节烈风气鼎盛的明中后期恶性泛滥。道貌岸然和肉欲横流之间构成双向逆反的互补心态，士大夫公子哥儿心安理得地从极端虚伪的双重道德标准中获取灵与肉的心理平衡。这也是恬淡寡欲的儒家思想偏为纵情声色的统治阶级所容纳，并树为正统女教指导思想的重要原因。

(4) 女教内容反映出的阶层等级性差异

古代中世纪妇女分别依附于不同阶级的男性。上自后妃命妇，下及里井贫妇，加上婢妾、娼妓、女尼、女冠等不同阶层，相互之间身份高下贵贱悬殊，反映到女子教育方面自有很大差别。章学诚就曾指出，古

① 《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺巧部》。

② 《后汉书·后纪序》。

代妇学“惟行于卿士大夫，而非齐民妇女皆知学耳”。[1] 即或从广义的社会教育角度来看，“齐民妇女”所习内容也不可能与后妃贵妇划一。那些得以接受较为正规女子教育的各类女性之间情况也不相同。其中有“妇学掌于九嫔，教法行乎宫壸”，及专门针对“诸侯夫人、大夫内子”等贵妇的女教；有“如女史、女祝、女巫，各以职业为学”的专职女教；在“国制不废女乐”的朝代，还有培养以歌舞诗词酬接见长的“女冠坊妓”的特殊教育。其间的教育宗旨、培养目标和施教内容迥然特异。女史、女祝等专职女教，“略如男子之专艺而守官矣”，她们所侧重的专门训练，正统女教并不涉及。女乐娼妓所习技艺、所操职业直接与正统女教牴牾，亦被摒斥于正统女教范围之外。除了执贱业的女乐娼妓、婢仆以及女尼、女冠等特殊阶层之外，正统女教对不同阶层等级身份的女性也有一些共同的要求，所谓“古人妇学虽异丈夫，然于礼陶乐淑，则上自王公后妃，下及民间俊秀男女，无不相服习也”。章学诚把这种适用于广大女性、“要于德言容功”的普通女子教育称为“通方之学”。章氏还把女子划为“聪明秀慧”和“生而质朴”两类。后者“但使粗明内教，不陷过失而已”，前者则“以班姬韦母为师”，可进而“执礼通诗”。当然真正决定女子受教育层次的依据绝非天赋高下，而是身份、地位的贵贱。这两种不同层次的女子教育，都为正统女教所包容，而在不同的女教读本中有的也各有偏重，反映出古代中世纪女子教育中的这种阶层等级性差异。《礼记·内则》所说“女子十年不出，姆教婉娩从容”，以及唐永王妃姑母郑氏所撰《女孝经》、明仁孝文皇后《内训》中“后妃章”、“夫人章”、“邦君章”、“事君章”、“待外戚”等章内容，明显针对后妃命妇而发。唐《女论语》以及后来《女儿经》、《闺训

---

[1] 本节未注明出处的，均引自章学诚：《文史通义》“妇学”、“妇学篇书后”。

千字文》等普通读物中“积糠聚酒，喂养牺牲，呼归放去，检点搜寻”[1]一类的内容，只能是对里井农妇提出的要求。就是妻妾之间标准也不尽相同，“妻道自宜宽裕温柔为主，妾道惟谦卑逊慎忍耐为心”。[2]至于“仁厚待下之德”，则专门针对“为人上”的富家女子而言。一般民间女子教育形式松散，并不那么规范，为了承担生产、生活的重担，需要具备良好的体魄，她们中间往往开展秋千、跳绳、踢毽等体育活动；宫廷女子在特殊环境下也曾流行骑马、踢球、投壶、下棋、打牌、斗草等文体娱乐。这些内容又都超出了正统女教的轨道。但毕竟后妃命妇与“齐民妇女”之间在女子教育重点要求陶冶的妇德方面，无论精神和内容全都基本一致。

总之，古代中世纪正统女教是针对从后妃贵妇到“齐民妇女”各种家庭主妇和闺中少女传习的“通方之学”。其教育内容、精神未必和社会流行的思潮、主张尽合，决定取舍的准则是从宗法农业型社会本位的角度出发，以儒家思想为指导，突出妇德的统帅地位，充分发挥女子修身向善的教育功能，以尽其“事人”之职，收到稳定宗族社会、加强专制集权统治的社会功效。

① 《女论语·营家章》。

② 《陆清献公治嘉格言·纳妾善道》。

第六章　古代中世纪女子教育的组织实施

"中国旧俗，妇女皆禁为学。一则贱女之风，以女子仅为一家之私人，故以无才为德；一则男女既别，不能出于学校以求师。相习成风，故举国女子殆皆不学。"[①] 康有为《大同书》中这段话大体反映了中国古代女子被排斥于正规学校教育大门之外的状况。既然社会不需要女子在国家管理和主要生产部门发挥作用，也就无需对她们进行这方面的教育。何况女子在宗法宗族制度和纲常礼教束缚下"足不逾户"，根本不允许外出参加社会活动，当然更不会有做官、治学以及进学校读书的可能。明中期嘉靖年间次辅桂萼曾向皇帝建议："令两京布政司、府、州、县各修官女学。设庙奉先代女师之神，旁有廊，为习女工之所，中一堂，为听教之堂……每年十月开学，十二月止"，收七岁以上女童入学，由矇瞽之人讲解背诵章圣太后所著《女训》一书。桂萼倡办女学的目的不过是替太子选婚、诸王士大夫家公子择配预作准备，但他的这种由官府办女学的设想还是被指责为"迂诞不经，令人齿冷"！[②]

不进学校不等于完全没有教育，古代中世纪传授"通方之学"的普通女子教育主要通过社会教育和宗族家庭教育的形式来实现。另有宫廷女子教育和佛道庵观女子教育相对比较规范、集

---

① 康有为：《大同书》戊部《去形界保独立·妇女之苦总论》。

② 沈德符：《万历野获编》卷 3，《宫闱·颁行女训》。

中，略具学校雏形。此外为满足统治阶级特殊需要而培训女乐坊妓，虽与正统女教不同，但亦为统治阶级所认可，成为正统女教的补充。至于封建社会晚期出现的女子从师友结社问学，则是知识妇女突破正统女教藩篱争取到的新型求学深造之路。本章侧重探讨正统女教实施的宫廷女教、宗族家庭女教、社会教化以及统治阶级默许的佛道庵观女教和培养训练女乐娼妓的情况，作为反叛正统女教的民间社团女教活动和知识妇女结社问学的情况则列入《悖逆和反叛》一章专节考察。

一、宫廷女子教育

1. 后妃宫廷制度与宫廷女教的背景

提到中国古代后妃宫廷制度，人们总要引用《礼记·昏义》中的一段文字：

> 古者天子后立六宫、三夫人、九嫔、二十七世妇、八十一御妻，以听天下之内治，以明章妇顺，故天下内和而家理。

其实《礼记》中的这段记载出自汉人追述，顾颉刚先生指出，一看便知道是在儒家想象下的安置。相比之下，《周礼·天官冢宰》但列“九嫔、世妇、女御”的官名及其职务而不规定人数，要更为谨慎一些。历史上除王莽“备和嫔、美御、和人三，位视公；嫔人九，视卿；美人二十七，视大夫；御人八十一，视元士”[①]，实现了“凡百二十人”儒家的理想制度外，帝王“大体上以娶十二女为限度”。[②] 这是指有正式婚姻关系的后妃，其实际占有的女性当然远远不止此数。

---

① 《汉书·王莽传下》。

② 顾颉刚：《由“蒸”、“报”等婚姻方式看社会制度的变迁》，《文史》第14辑。

帝王后妃居住的深宫后院，一般男子不得入内，饮食起居、娱乐消遣要由宫女、太监侍奉。宫女的数目十分庞大，至少成百上千，多的达到几千，甚至数万。《新唐书》便明载“开元、天宝中，宫嫔大率至四万”。[①] 宫廷中的各种事务，包括众多宫女本身都要设一些女官加以管理，因而除“内职”、“内官”之外，又有“宫官”制度。秦汉时期这种后妃宫廷制度大体定型：皇帝正嫡为皇后“妾皆称夫人，又有美人、良人、八子、七子、长使、少使之号焉”。武帝时增置婕妤、娙娥、容华、充衣，元帝加昭仪，又有五官、顺常、无涓、共和、娱灵、保林、良使、夜者等，凡十四等。[②] 此后代有沿革，大同小异，隋唐时更臻完备。以唐为例：

内官

贵妃、惠妃、丽妃、华妃，各一人，正一品。掌佐皇后论妇礼于内，无所不统。

淑仪、德仪、贤仪、顺仪、婉仪、芳仪，各一人，正二品。掌教九御四德，率其属以赞后礼。

美人四人，正三品。掌率女官修祭祀、宾客之事。才人七人，正四品。掌叙燕寝，理丝枲，以献岁功。

宫官

尚宫局　　尚宫二人，正五品。六尚皆如之。掌导引中宫，总司记、司言、司簿、司闱。凡六尚事物出纳文籍，皆莅其印署。(有女史六人，掌执文书。)

司记二人，正六品；二十四司皆如之。掌宫内文薄入出，录为抄目，审付行焉。牒状无违，然后加印。典记佐之。典记二人，正七品；二十四典皆如之。掌记二人，正八品；二十四掌皆如之。

---

① 《新唐书·宦者上》。

② 《汉书·外戚传。》

司言、典言，各二人，掌承敕宣付，别钞以授司阍传外。掌言二人，掌宣传，外司附奏受事者，奏闻；承敕处分，则录所奏为案记。(有女史四人)。

司簿、典簿、掌簿，各二人，掌女史以上名簿。禀赐，则品别条录为等。(有女史六人)。

司闱六人，掌诸阁管钥。典闱、掌闱，各六人，掌分莅启闭。(有女史四人)。

尚仪局　尚仪二人，掌礼仪起居。总司籍、司乐、司宾、司赞。

司籍、典籍、掌籍，各二人，掌供御经籍。分四部，部别为目，以时暴凉。教学则薄记课业，供奉几案、纸笔，皆预待焉。(有女史十人)。

司乐、典乐、掌乐，各四人，掌宫县及诸乐陈布之仪，莅其阅习。(有女史二人)。

司宾、典宾、掌宾，各二人，掌宾客朝见，受名以闻。宴会，则具品数以授尚食；有赐物，与尚功莅给。(有女史二人)。

司赞、典赞、掌赞，各二人，掌宾客朝见、宴食，赞相导引。会日，引客立于殿庭，司言宣敕坐，然后引即席。酒至，起再拜；食至，亦起。皆相其仪。

彤史二人，正六品。(有女史二人)。

尚服局　尚服二人，掌供服用采章之数，总司宾、司衣、司饰、司仗。

司宝二人，掌神宝、受命宝、六宝及符契，皆识其行用，记以文簿。典宝、掌宝，各二人，凡出付皆旬别案记，还则朱书注入。(有女史四人)。

司衣、典衣、掌衣，各二人，掌宫内御服、首饰整比，以时进奉。(有女史四人)。

司饰、典饰、掌饰，各二人，掌汤沐、巾栉。凡供进，识其寒温之节。(有女史二人)。

司仗、内仗、掌仗，各二人，掌仗卫之器。凡立仪卫，尚服率司仗等供其事。(有女史二人)。

尚食局　尚食二人，掌供膳羞品齐。总司膳、司酝、司药、司饎。凡进食，先尝。

司膳二人，掌烹煎及膳羞、米麦、薪炭。凡供奉口味，皆种别封印。典膳、掌膳，各四人，掌调和御食，温、凉、寒、热，以时供进则尝之。(有女史四人)。

司酝、典酝、掌酝，各二人，掌酒醴酏饮，以时进御。(有女史二人)。

司药、典药、掌药，各二人，掌药方。凡药外进者，簿案种别。(有女史四人)。

司饎、典饎、掌饎，各二人，掌给宫人饩食、薪炭，皆有等级，受付则旬别案记。(有女史四人)。

尚寝局　尚寝二人，掌燕见进御之次叙，总司设、司舆、司苑、司灯。

司设、典设、掌设，各二人，掌床帷茵席铺设，久故者以状闻。凡汛扫之事，典设以下分视。(有女史四人)。

司舆、典舆、掌舆，各二人，掌舆辇、伞扇、文物、羽旄，以时暴凉。典舆以下分察。(有女史二人)。

司苑、典苑、掌苑，各二人，掌园苑莳植蔬果。典苑以下分察之。果熟、进御。(有女史二人)

司灯、典灯、掌灯，各二人，掌门阁灯烛。昼漏尽一刻，典灯以下分察。(有女史二人)。

尚功局　尚功二人，掌女功之程，总司制、司珍、司彩、司计。

司制、典制、掌制，各二人，掌供御衣服裁缝。（有女史二人）。

司珍、典珍、掌珍，各二人，掌珠珍、钱货。（有女史六人）。

司彩、典彩、掌彩，各二人，掌锦彩、缣帛、丝枲。有赐用，则旬别案记。（有女史二人）。

司计、典计、掌计，各二人，给衣服、饮食、薪炭。（有女史二人）。

宫正一人，正五品；司正二人，正六品；典正二人，正七品。宫正掌戒令、纠禁、谪罚之事。宫人不供职者，司正以牒取裁，小事决罚，大事奏闻。（有女史四人。阿监、副监，视七品）。[1]

在数以千计，万计的宫廷女性中，既有少数荣华尊贵的皇后妃嫔，又有名目繁多的宫官、近侍，更多的则是担负各种粗细杂活的宫婢。

如《明书》作者傅维鳞所论：

后妃之设，非徒令其尊荣兰殿，娱逸璇宫。盖以广绪赞治，帝王之统系焉，而后为重。始德化，荡阴事，母仪天下。帝王或有失德，帏房之间，易以谏进。倘匹嫡微，宠孽盛，左右近习夤缘为奸，害及政事，兆姓苦焉。岂细故哉！[2]

"王后帅六宫之人"[3] 身为天下之母的皇后须"听女顺"、"治阴德"、"听内职、教顺成俗"，以配合天子"外内和顺，国家理治"。[4]

---

① 《新唐书·百官志》。

② 《明书》卷20，《宫闱纪》。

③ 《周礼·天官冢宰下》。

④ 《礼记·昏义》。

这就必然牵扯到一个宫廷女子教育问题。而明初朱元璋命儒臣修女诫时曾说“观历代宫闱政由内出，鲜有不为祸乱者也。夫内嬖惑人甚于鸩毒”，为防重蹈覆辙，乃“纂述女诫及古贤之事可为法者，使后世子孙知所持守”[①]，这也是加强宫廷女教的一个重要原因。此外职掌各类事务的宫官、女史需要具备一定的文化素养和专门的知识、技能，一般宫女入宫时多为十三、四岁少女，除少数采选、进献的女子有一定才行教养堪供宫职外，只能通过宫廷教育选拔培养。专以技艺供帝王后妃消遣的后宫及教坊女妓更得经受严格的培训调教。因宫廷女性人数众多，人员集中，相对来看实施教育较为系统规范。

如同后妃和宫婢之间地位尊卑悬殊一样，宫廷中不同阶层女子受教育状况也绝不相同，大体上按后妃、宫官、宫伎及普通宫婢几个层次展开。

2. 皇后妃嫔的宫廷女教

后妃一向被奉为遵循妇礼、母仪天下的楷模，一般具备较高文化水准和良好的妇德修养，属于古代中世纪妇女中的高等文化层次。册封后妃前后，宫廷还要专门训导、指教，以称“内职”。《周礼》载：内宰“以阴礼教六宫，以阴礼教九嫔，以妇职之法教九御”；九嫔“掌妇学之法，以教九御妇德、妇言、妇容、妇功”；女史“掌王后之礼职，掌内治之贰，以诏后治内政，逆内宫，书内令。凡后之事，以礼从”[②]；典妇功“掌妇式之法，以

① 孙承泽：《春明梦余录》。

② 林尹今译云：“女史执掌王后典礼职事，记载治理内宫的法则，诏告王后治理内政，核计六宫所有费用财物和米粟，书写王后的命令，凡王后有行礼的事情，随时诏告。”参见《周礼今译今注》。

授嫔妇及内人女功之事赍”。[1] 汉代“聿遵先旨，宫教颇修”[2]，基本沿袭先秦旧制，有的后妃还精研儒家经典，学习天文、数学等自然科学知识。明德马皇后十三岁入宫，永平三年（60年）立为皇后，“能颂《易》，好读《春秋》、《楚辞》，尤善《周官》、董仲舒书”，并亲自“教授诸小王《论语》、经、书。”[3] 东汉和帝数召班昭入宫，“命皇后诸贵人师事焉，号曰大家”。[4] 和熹邓皇后“自入宫掖，从曹大家受经书，兼天文、算数，昼省王政，夜则诵读”，“又诏中官近臣于东观受读经传，以教授宫人，左右习诵，朝夕济济”。她还曾“诏征和帝弟济北河间王子男女年五岁以上四十余人，又邓氏近亲子孙三十余人，并为开邸第，教学经书，躬自监试。尚幼者使置师保，朝夕入宫，抚循诏导，恩爱甚渥”。[5] 亲王、外戚之女在接受教育方面有别于后妃，但都属于高层次的女子教育，公主所受宫廷女教亦同。[6] 唐德宗即曾拜宋若昭为尚宫，呼为学士先生，“自宪、穆、敬三帝皆呼为先生，六宫嫔媛、诸王、公主、驸马皆师之”。[7] 唐代以降情况大体相同，宋“家法远过汉唐，故宫闱淑善辈起”。[8] 辽秦晋国隆庆妃“幼而聪警、博览经史、聚书数千卷、能于文词，其歌诗赋咏，落笔则传诵朝野，脍炙人口……雅善飞白，尤工丹青”[9]，文化素养极高。隆庆妃母为辽圣

① 《周礼·天官冢宰下》。

② 《后汉书·皇后纪序》。

③ 《后汉书·马皇后纪》。

④ 《后汉书·列女传·曹世叔妻》。

⑤ 《后汉书·邓皇后纪》。

⑥ 《后魏书》载：“世宗李婕妤在宫常教帝妹书，诵授经史。”

⑦ 《旧唐书·后妃传·女学士尚宫宋氏》。

⑧ 《内则衍义》卷6。

⑨ 《秦晋国妃墓志铭》，《全辽文》卷8。

宗耶律隆绪之妹，后嫁其舅父秦晋国王隆庆，她所接受的亦当属宫廷教育。从中也可看出辽契丹贵族汉化后对宫廷女教颇为重视。就是蒙元宫中亦有“南国女官能翰墨”的记载。[①] 至明，“每月逢六之期，女官进讲三次，皇后率妃夫人于坤宁宫听讲，并具仪注上之”。[②] 太祖马皇后“勤于内治，暇则讲求古训，告六宫，以宋多贤后，命女史录其家法，朝夕省览”[③]，洪武初召为女史的范孺人便曾受高后之命“录其事以进诵而听之”。[④] 另有陈二女“善六书、晓大义、精女红”，洪武二十年（1387 年）诏选入宫，使兼六尚事，“嫔嫱皆师事之，称为女中君子”。[⑤] 清朝代明之后也十分重视宫廷女教，顺治十三年（1656 年）福临亲“承太后训，撰《内则衍义》，并为序以进”[⑥]，以期“自禁壸达乎闾巷，咸于斯取则焉”。[⑦]

皇后妃嫔所受宫廷女教的内容主要以妇德、妇职和宫廷礼仪为主。《荆川稗篇·内宰》云：“古者宫中设师傅保姆之教，……是故祭祀宾客，礼也；《关雎》所称琴瑟钟鼓，乐也；国风诸篇，诗也；女史所记，书也。非学何以能之？”故“内宰教嫔妇之法”，是使后妃具备“盛德高识”的重要保证。[⑧]《新唐书·百官志》载宫教博士教习宫人的项目博涉经、史、子、集、书算、律令、吟咏、书法、棋画等众多方面。后妃之教无论在深度、广度上当然

① 朱棣：《元宫词》。

② 《明会要·帝系二·后妃杂录》。

③ 《明史·后妃传一》。

④ 《名山藏·列女传》。

⑤ 《广东通志》。又《番禺县志》作陈二妹。

⑥ 《清史稿·后妃传》。

⑦ 《内则衍义》序。

⑧ 《古今图书集成·明伦汇编·宫闱典·宫闱总部》。

都要高于一般宫人。其它一些项目，则因皇帝好尚和后妃自身条件、意愿而有所弃取。历史上尽管有戚夫人、赵飞燕、杨贵妃之长袖善舞，班倢伃、花蕊夫人之擅长诗咏词赋，但毕竟不是通例，帝王并不一律要求后妃习舞赋诗。因后妃人数有限，教学形式以定期集中"进讲"与个别"进诵"相结合，较为灵活。相比之下，为培养宫官而开展的宫廷女教，规模更大，内容、形式也更加规范一些。

3. 培养宫官的宫廷女教

宫官与妃嫔不同，并无皇帝妃妾的名分，而只是管理宫廷事务的女官。因而朱元璋洪武二十九年（1396 年）敕授六尚局官时有"其外有家者，女子服劳既多，或五载六载，归其父母，从其婚嫁"之说[①]，"盖与妃嫔判然不同也"。[②] 宫官的遴选侧重于妇德与才行，途径分直接从民间诏选有才识者或在宫女中培养选拔两种。《前秦录》述及前秦后宫"置典学，立内司，以教掖庭"，称"选阉人及女隶敏慧者诣博士授经"。明隆庆三年（1569 年）四月，上谕礼部，"祖宗之制宫中设六尚以备内治，其选民间淑女十一岁至十六岁者三百人"。[③] 这次诏选淑女明确是为充任六尚各级宫官，其年龄下限为十一岁，显然还要经过宫廷女教培养选拔。晚明太监刘若愚谈及"宫内教书"情况时说，教师"选二十四衙门多读书、善楷法、有德行、无势力者任之。三四员、五六员不拘"，并称"所教宫女读《百家姓》、《千字文》、《孝经》、《女孝经》、《女诫》、《内则》、《诗》、《大学》、《中庸》、《论语》等书，学规最严，能通者升女秀才、升女史、升宫正司六局掌印。凡

① 《春明梦余录》。

② 黄百家：《明制女官考》。

③ 《明通纪》。

圣母及后妃礼仪等事则女秀才为引礼赞礼官也。"[1] 清代宫廷选秀女，凡初选合格者，"入宫试以绣锦、执帚一切技艺，并观其仪行当否，有不合者，命出，以次递补。然后择其尤者，教以掖庭规程，日各以一小时写字及读书，写读毕，次日命宫人考校。一年后，授以六法，俊者侍后妃起居，次为尚衣尚饰，各有所守，绝不紊乱。"[2]

宫女接受宫廷女教的详细情况属宫闱隐密，历代文献罕有披露。根据现在所掌握的资料来看，唐、明两代情况大体相类，而唐代在学习内容上更广泛、丰富一些。唐初中书省下辖内文学馆，"以儒学者一人为学士，掌教宫人"。武则天如意元年（692年）改为习艺馆（后曾一度改为万林内教坊），设"内教博士十八人，经学五人，史、子、集缀文三人，楷书二人，庄老、太一、篆书、律令、吟咏、飞白书、算、棋各一人"。开元末年废习艺馆，内教博士以下改隶内侍省，由宦官充任，其定制为"宫教博士二人，从九品，下掌教习宫人书、算、众艺"。[3] 应该说这种规格的宫廷女教和后妃所受女教相差无几，也远非一般宫女所能企望。从明宫廷教师"三四员、五六员不拘"、唐"宫教博士二人"、"内教博士十八人"的教师配备情况来看，在成千上万的宫女中能够接受这种女教的实为凤毛麟角。她们往往是通过反复筛选的幸运儿，或为帝王后妃所宠幸的近侍。《后汉书》载东汉和熹邓皇后"诏中官近臣于东观受读经传以教授宫人"，称"左右习诵，朝夕济济"；明神宗母"性好书史，宫中有暇，诵习不辍，凡内执事侍女皆教以《女孝经》、《内典》诸书"[4]；天启张后也曾"择宫人之秀慧者口诵

---

① 刘若愚：《酌中志·宫内教书》。

② 《清宫述闻·述内廷五》，并见《清稗类钞》。

③ 《新唐书·百官志》。

④ 《女诫直解》序，《张文忠公全集》。

唐宋小词，孤灯长夜，罗侍左右，课其勤惰”，遂有宫词云：“选入青娥发覆眉，玉音指点诵歌诗，试拈难字粗能认，红粉书生夜拜师”[①]，分明都是些随侍左右的贴身亲近宫女。明洪武五年（1372年）礼臣商议宫官女职之制时言及“汉设内官一十四等，凡数百人。唐设六局二十四司，官凡一百九十六人，女史五十余人”，明太祖以所设过多，裁定为“立六局一司。局曰尚宫、尚仪、尚服，尚食、尚寝、尚功，司曰宫正，俱正六品。每局领四司，其属二十有四，而尚宫总行六局之事。戒令赏罚，则宫正掌之。官七十五人，女史十八人”。洪武十五年（1382年）更定品秩，二十七年（1394年）重定品职，相继增设二十四掌、二十四典，宫正司增设司正、典正，尚仪局增设彤史，“六局各铸印给之，凡宫官一百八十七人，女史九十六人”。[②] 合计宫官女史共二百八十三人。联系隆庆三年（1569年）为补充宫官诏选三百淑女之举，这种为培养宫官女史而设的宫廷女子教育，其规模当以二三百人为限。担任宫廷女教教师的多为宫官女学士或宦官，前引东汉、唐、明等朝典籍都有明文记载。历史上以担任宫廷教师著名的女子除班昭、宋若昭外，尚有南齐吴郡妇人韩兰英，明帝时“用为宫中职僚”，武帝“以为博士，教六宫书学”。[③] 如由男教师授课，则须循例“以青纱隔，障蔽内外，宫教居障外，诸宫女居障内，不得而见。有不识字及问义，皆自障内映纱指字请问，宫教自障外口说教之”。[④] 明代宫廷女教教师一律由二十四衙门宦官担任。明宣宗时甚至强腐翰林编修程宗充作教师，查继佐《罪惟录》称“（程）宗未尝有罪也，上酷，教宫人出此。即否，史不言其罪，罪未至腐刑，且

① 陈悰：《天启宫词》。

② 《明会要·帝系二·宫官》。

③ 《江宁府志》。

④ 《金史·后妃传》。

刑不载腐律也。"挟明英宗亲征导致土木惨败的权奄王振发迹前亦曾担任宫廷女教先生，史载“（振）始由儒士为教官，九年无功，当谪戍，诏有子者许净身入内，振遂自宫以进，授宫人书，宫人呼王先王”。[①]

这种上层宫女的“高等”宫教，一般水准不低，在妇礼纲常束缚不很严密、时尚较为开放的朝代，曾经培养出一些人才。东汉初十三岁入宫的明德马皇后、十五岁入宫“自入宫掖从曹大家受经书兼天文算数”的和熹邓皇后堪称杰出有为的女政治家；北魏文明太后冯氏，幼年父坐事被诛后即由姑母收养入宫，史称“自入宫掖，粗学书计；及登尊极，省决万机”[②]，更是以实行均田制、促进鲜卑族汉化、推行一系列改革而在历史上享有盛誉的北魏孝文改革的实际开创者。此外唐中宗时封为昭容的上官婉儿极负才名，时称“明淑挺生，才华绝代，敏识聪听，探微镜理，开卷海纳，宛若前闻，摇笔云飞，咸同宿构”，且“两朝专美，一日万机，顾问不遗，应接如响”。[③] 这位“不服丈夫胜妇人”[④] 的一代才女于父亲、祖父获罪被诛时尚在襁褓之中，即“与母配掖庭”[⑤]，其才学很大程度上得力于唐代的宫廷女教。其余接受宫廷女教后受宠被纳为后妃的也非绝无仅有。金章宗时张建担任宫教教师，监户女子李师儿入宫“与诸宫女皆从之学”，诸宫女中惟师儿“易为领解”，因有青纱隔障，张建但闻其声，未识其人。一日章宗询问：“宫教中女子谁可教者?”张答道：“就中声音清亮者最可教。”章宗“以建言求得之”，因见师儿“性慧黠，能作字，知文义，尤善

① 查继佐：《罪惟录·宦寺列传》。

② 《魏书·皇后传》。

③ 张说：《唐昭容上官氏文集序》，《唐文粹》卷 91。

④ 吕温：《上官昭容书楼歌》。

⑤ 《旧唐书·后妃传》。

伺候颜色，迎合旨意，遂大爱幸”，先后封为昭容、淑妃、元妃，“势位熏赫与皇后侔矣”。[①] 明孝宗母纪氏原为贺县土官女，也曾“俘入掖庭，授女史，命守内藏”。[②] 封建社会后期礼教趋严，宫教内容更为刻板，明代较唐学习课目中便砍去了部分“书算众艺”的内容，总体文化素养、才智都要等而下之。需要说明的是，无论哪个朝代，对于绝大多数普通宫女来说，都无缘接受这等较为高深全面的宫廷女教，即便得以充任宫官者也并不全都达到这种教育水准，其中相当一部分“女官所管皆宫中事务，不过纪录名数物件而已，别无艰难”。[③]

4. 培养女乐宫伎的特殊训练

专以歌舞技艺供奉宫廷取悦君王后妃的宫人，通常需经受较为严格的训练。相传夏桀之时就曾蓄女乐三万人，“晨噪于端门，乐闻于三衢”。历代君王大多乐此不疲，如魏明帝宫中“掖庭洒扫、习伎歌者各有千数”[④] 的情况十分普遍。凡此倡优俗乐原与雅乐一并隶属太常寺，唐武德以来置内教坊于禁门内，武后改称云韶府。唐玄宗精晓音律，以太常礼乐之司不应典倡优杂伎，乃于开元二年（714 年）立左右教坊于蓬莱宫侧，“以新声散乐之曲，优倡曼衍之戏，因其谐谑以金帛章绶赏之，因置使以教习之，国家乃以伶人之久次者为使云”。[⑤]充任宫妓、教坊妓的女子有“内人”、“云韶”、“搊弹家”之别。从民间乐户、倡优中选入宜春院的女艺人“谓之内人，亦曰前头

---

① 《金史·后妃传》。

② 《明会要·帝系二》。

③ 《明会典》。

④ 《三国会要·帝系·魏后妃》引魏略。

⑤ 参见高承：《事物纪原·教坊》。

人”，技艺精湛，待遇丰厚，其家可住外教坊，称“内人家”，每月二日、十六日及生日得与母、姑、姊妹相见。云韶，“谓之宫人，盖贱隶也”，从宫女中选练，技艺稍逊，大抵充作群众演员。“平人女以容色选入内者，教习琵琶、三弦、箜篌、筝等者，谓搊弹家”。唐崔令钦《教坊记》录有玄宗时歌舞曲目《献天花》、《和风柳》、《美唐风》、《透碧空》、《巫山女》等三百二十五首。一般新乐制成，排练成歌舞，“宜春女教一日便堪上场，惟搊弹家弥月乃成”。[①]。

“内中演乐教师教”[②]，技艺高超的女乐每需自幼教习。《中华古今注》载魏武帝宫人有卢女者，“年七岁入汉宫学鼓琴，琴特鸣，异于诸伎，善为新声”。唐代多聘老艺人为教坊使教习宫女，为此，唐太宗曾“阉伶人罗黑黑，命教宫人琵琶”。[③] 唐玄宗也曾亲自向梨园弟子传艺。《新唐书·礼乐志》称“玄宗既知音律，又酷爱法曲，选坐部伎子弟三百教于梨园，声有误者，帝必觉而正之，号皇帝梨园弟子。宫女数百亦为梨园弟子，居宜春北院，法部更置小部音声三十余人”。小部者，盖“皆十五岁以下”之童伶。[④]

音乐歌舞而外，唐代宫中流行女子足球、马球，亦归教坊选练。唐《内人踢球赋》云：

> 球犹求也，展转驰逐兮将求仁而得仁。球上有嫔，球以行于道，嫔以立于身。出红楼而色妙，对白日而颜新。旷古未作，于今始陈。俾众伎而皆掩，擅奇能而绝伦。于是扬袂坌足，徘徊踯躅，虽进退而有据，常兢兢而自勖。球体似球兮人颜似玉。下则雷风之宛转，上则神仙之结

---

① 崔令钦：《教坊记》

② 朱橚：《元宫词》。

③ 沈德符：《万历野获编》补遗卷3，《佞倖·正德二歌者》。

④ 《古今图书集成·博物汇编·艺术典·优伶部》。

束。无习斜流，恒为正游。球不离足，足不离球。弄金盘而神仙欲下，舞宝剑而夷狄来投。……[①]

踢球的“内人”，即宜春院的宫人。南宋宫廷教坊乐部还专门设“筑球”（蹴鞠）三十二人。明代亦有“宫眷喜蹴鞠之戏”[②]的记载，袁华《和铁崖先生踢鞠篇》云：“冶家女儿髻偏梳，教坊出入不受呼。蹙金小袜飞双凫，飞双凫，曳双袂，玉围腰，珠络臂”。俱为教坊宫伎演练足球的明证。

马球，由骑士马上执杖击球，史籍称击鞠、击球。另有一种步行持杖击球，称步打，又称捶丸。唐王建《宫词》有“殿前铺设两边楼，寒食宫人步打球”之句，《唐音癸签》注称：“其云韶、教坊妓女，称宫人”。五代前蜀花蕊夫人也曾写下“自教宫娥学打球，玉鞍初跨柳腰柔”的诗句。王叔承《宫词》还描绘了宫廷挑灯夜赛马球的盛况：“柳外秋千拂绮楼，舞阑初解翠云裘；玉鞭夜踏桃花马，万朵银灯照打球”。[③]

元人宁志撰《丸经》，指出捶丸合乎“卫生之微奥”，可“养其血脉”、“怡怿乎精神”，且为“训将练兵之一伎也”。蹴鞠、马球确有很高体育锻炼、强壮愉悦身心的价值。不过宫廷教坊的女子足球、马球却非健身运动，而是作为一种伎艺，满足帝王后妃的观赏娱乐。《东京梦华录》描写宫女打马球：“人人乘骑精熟，驰骤如神，雅态轻盈，妍姿绰约”。这等精熟如神的技艺远不是一般宫女所能掌握。唐李濯《内人马伎赋》不禁赞叹道：“斯伎也，义同七德，名冠六艺。惟便习之至精，在教理之发厉。是知物无不

---

① 《古今图书集成·博物汇编·艺术典·蹴鞠部》。下文由《蹴鞠部》转引处，均不再注。

② 王誉昌：《崇祯宫词》。

③ 《古今图书集成·明伦汇编·宫闱典·宫闱总部》。

学，学无不济。”[1]

同属教坊调教演练的尚有绳竿等杂伎。唐刘晏《咏王大娘戴竿》序称：“纪事云明皇御勤政楼，大张乐，罗列百技。时教坊有王大娘者，戴百尺竿，竿上施木山，状瀛洲方丈，令小儿持绛节出入于其间，歌舞不辍。”绳伎亦“本自宫中之传，名为索上之戏”[2]，《全唐文纪事》状绳伎曰：“伎女从绳端蹑足而上，往来倏忽之间，望之如仙。有中路相遇侧身而过，有著屐而行之，从容俯仰者；或以画竿接胫，高五六尺；或踏尖踏顶至三四重；既而翻身掷倒至绳，往还曾无蹉跌”，难度极大。刘言史《观绳伎》也说：“万人肉上汗毛生。危机险势无不有，倒挂纤腰学垂柳。下来一一芙蓉姿，粉薄钿稀态转奇。坐中还有沾巾者，曾见先皇初教时。”

棋、牌、秋千、毽子一类活动更多表现为一种宫人的自娱和戏耍。弹棋系据蹴鞠之道设计的智力游戏，“献帝建安中博奕具皆得置宫中，宫人以金钗玉梳戏于妆奁之上。及魏文帝受禅，宫人因更习弹棋焉”。[3] 双陆则为唐代妇女所喜爱。唐周方画有《内人双陆图》，宋苏东坡也曾写过《美人双陆》诗。围棋流传的年代更早，晋葛洪《西京杂记》述及西汉宫女有八月四日下围棋之俗，以为“胜者终年有福，负者终年疾病”。唐张籍有一首《美人宫棋》诗：“红烛台前出翠娥，海沙铺局巧相和；趁行移手巡收尽，数数看谁得最多”。据《太平清话》记载，宋孝宗时“一时御前应制皆女流也，棋则沈姑姑为一时之选”。明末“田贵妃每与帝奕，辄负

---

[1] 《古今图书集成·明伦汇编·宫闱典·宫女部》。

[2] 张楚金：《楼下观绳伎赋》，《古今图书集成·博物汇编·艺术典·技戏部》。

[3] 《弹棋经·后序》，《古今图书集成·博物汇编·艺术典·奕棋部》。

一二子，未尽其技也”。[①] 叶子戏始于唐末，宋太祖制有叶子戏消夜图，令后宫人习以消夜，明清后妃宫人均嗜好纸牌之戏，慈禧太后“尝召集诸王福晋、格格博打麻雀”。[②]

踢毽子也是由踢球演变而来的活动，“以铅锡为钱，装以鸡羽，呼为箭子。三五成群走踢，有里外廉、拖枪、耸膝、突肚、佛顶珠、剪刀、拐子名称，亦蹴鞠之遗意也”。[③] 技艺高超者“手舞足蹈，不少停息，若首若面，若背若胸，团转相击，随其高下，动合机宜，不致坠落，亦博戏中之绝技矣”。[④] 宫人多爱踢毽取乐，清代乃为“宫里通行的玩耍”，冬春季节最盛行。慈禧太后还曾亲自观赏宫女踢毽，表示赞许。[⑤]

秋千，汉初即已盛行于宫廷。唐高无际《汉武帝后庭秋千赋》序曰：“秋千者，千秋也，汉武祈千秋之寿，故后宫多秋千之乐”。唐天宝年间“宫中至寒食节，竞竖秋千，令宫嫔荡之，呼为半仙之戏”。[⑥] 明“宫中称清明为秋千节，各宫俱设秋千一架，相邀嬉戏”。[⑦]《汉武帝后庭秋千赋》形容宫人荡秋千的场面：

> 乍龙伸而蠖屈，将欲上而复低。擢纤手以星曳，腾弱质而云齐。一去一来，斗舞空之花蝶；双上双下，乱晴野之虹霓。轻如风，捷如电，倏忽顾盼，万人皆见。香裙飒以牵空，珠汗集而光面。时进时退，以游以遨，类七纵而七擒，期必高而让高。取其至乐，靡辞其体劳。

---

① 王誉昌：《崇祯宫词》。

② 徐珂：《清稗类钞》。

③ 高承：《事物纪原》。

④ 潘荣陛：《帝京岁时纪胜》。

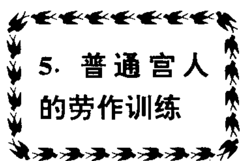
⑤ 金易：《宫女谈往录》，《紫禁城》第31期。

⑥ 王仁裕：《开元天宝遗事》卷下。

⑦ 王誉昌：《崇祯宫词》。

和踢毽子一样，荡秋千集体育锻炼与娱乐游戏于一身，而其技艺高超者，则为“博戏中绝技矣”。

由于帝后的某种奇特癖好，一些宫女也被安排接受各类特殊的训练。明天启年间“上命道经厂内官教宫女数十人演习禳醮”[①]后赵石虎后庭“内置女官十有八等，教宫人星占及马步骑射。置女太史于灵台仰观灾祥，以考外太史之虚实”。三国时蜀主刘备之孙夫人“才捷刚猛，有诸兄之风，侍婢百余人，皆亲执刀侍立。先主每入，心常凛凛”。[②] 这百余侍婢平日当随孙夫人练就一身过人武艺。至于唐代大诗人杜甫《观公孙大娘弟子舞〈剑器〉行》所描绘的“昔有佳人公孙氏，一舞〈剑器〉动四方。观者如山色沮丧，天地为之久低昂。耀如羿射九日落，矫如群帝骖龙翔。来如雷霆收震怒，罢如江海凝清光”，则已是熔武术与舞蹈于一体的炉火纯青的艺术。杜甫六岁时曾见公孙大娘舞《剑器浑脱》，留下深刻印象，半个世纪后又观其女弟子李十二娘舞《剑器》，有感而作此诗。诗中有“先帝侍女八千人，公孙《剑器》初第一”、“梨园子弟散如烟，女乐余姿映寒日”之句，可知公孙大娘曾作为皇帝侍女籍身梨园，并有赖她于教坊传授技艺培训弟子，遂得“绛唇珠袖两寂寞，晚有弟子传芬芳”。这也算是宫廷女伎教坊传艺的一例。



5. 普通宫人的劳作训练

普通宫女主要指那些侍奉帝王后妃生活起居和供粗活役使的宫婢。对她们的教育，无非是接受礼仪训练和各司所职的劳作训练。《周礼》所载宫人职役有酒人：女酒三十人，奚

---

① 《日下旧闻》，《古今图书集成·明伦汇编·宫闱典·宫女部》。下文由《宫女部》转引不注。

② 《三国会要·帝系·蜀后妃》。

三百人；浆人：女浆十有五人，奚百有五十人；笾人：女笾十人，奚二十人；醢人：女醢二十人，奚四十人；醯人：女醯二十人，奚四十人；盐人：女盐二十，奚四十人；幂人：女幂十人，奚二十人；缝人：女御八人，女工八十人，奚三十人。[①] 舂人：女舂抌二人，奚五人；饎人：女饎八人，奚四十人；槁人：女槁每奄二人，奚五人。[②] 以上女酒、女浆、女笾、女醢、女醯、女盐、女幂、女御、女舂抌、女饎、女槁，分别为职司酿酒、水浆饮料、供奉祭祀燕享所用各类食物、盐务、供给巾幂、裁缝衣服以及舂米、炊米等事务之宫女，“以其颇有才智，为奚之长”，属于技术较高的熟练女工兼工头。奚为女奴，以其才智稍逊，“故以为奚，以供给使”。[③] 女工头、奚人之上往往配置一二奄人监管，其上又有内宰，“岁终，则会内人之稍食。稽其功事，佐后而受献功者，比其大小与其粗良而赏罚之。会内宫之财用。正岁，均其稍食，施其功事”，负责核定调节俸禄、稽考绩效、确定赏罚、分配事功等事宜。另有典妇功，“掌妇式之法，以授嫔妇及内人女功之事赍”。[④] 郑康成释“典妇功”云：“典妇功者，主妇人丝枲功官之长”。史氏曰：“使之（妇人女子）趋作不倦”。王昭禹则称：“式，言所用之式；法，言所治之法。所用之式，则多寡之数；所治之法，则精粗之度。知其所为之法。然后可授其为女功之事赍”。[⑤]

总之，宫中有一套完整的分配事功、调节俸禄、监督劳作、考核奖惩以及传授技艺的系统。明末崇祯八年（1635 年），尚有皇后“谕苏州织造太监进草棉纺车二十四具，以教宫婢，督责甚力”的

① 参见《周礼·天官冢宰第一》。

② 参见《周礼·地官司徒第二》。

③ 参见林尹：《周礼今译今注》，书目文献出版社，1985 年 2 月。

④ 《周礼·天官冢宰下》。

⑤ 参见《古今图书集成·明伦汇编·宫闱典·宫闱总部》。

记载。[1] 清末光绪年间，孝钦皇后也曾“命浙江巡抚选湖州蚕妇数人入京，教习饲蚕之法”。[2] 唯教习普通宫人宫规礼仪、传授劳作技艺的详细情况，史无明文记载。《宫女谈往录》一文所记晚清宫女的自述或可供作参考：新宫女入宫后管上一代宫女统称“姑姑”，分别向专门管教自己的姑姑学规矩，还有专教刺绣的姑姑。姑姑权力非常大，常常不说明原因就先打先罚，有时墙角边一跪，不一定跪到什么时候。如认为没出息，调教不出来，就打发当杂役去。宫里的规矩特别严，有有形的和无形的，一举一动都得留心。进宫的第一天，姑姑就宣布不许离开宫门一步。“离开宫门，打死不论”，这是她们的口头禅。谁在宫里乱串，“左腿发，右腿杀”，迈进别的宫门一步，“不是砍头就是发边疆”。当宫女要“行不回头，笑不露齿”，走路要安安闲闲地走，不许头左右乱摇，不许回头乱看。笑不许出声，不许露出牙来。脸上总是笑吟吟地带着喜气，多痛苦也不许哭丧着脸，挨打更不许出声。睡觉不许仰面朝天，必须侧着身子，拳着腿。平时饭菜虽多，但不能吃饱，怕出虚恭惹麻烦。宫女要学会眼睛说话，要学会传递消息。这样的事情就要学很长的时间，只要有一点呆、傻、痴的表现，就打发当杂役去。姑姑在教伺候老太后敬烟时说：“敬烟是跟火神爷打交道的事，你掉老太后身上一点火星儿，砍你的脑袋；你洒在老太后屋里一点火星儿，你们祖宗三代都玩完。”[3] ……《宫女谈往录》反映的宫女礼仪、劳作教习，基本上采取“师徒”式的个别传授方式进行。《周礼》所载各工种“奚”们的技艺，大抵也是在女酒、女浆、女笾、女醢之类率领下以边做边学的方式进行。对于这些普通宫婢，根本没有机会学习文化书算。清代的一般宫女，

---

① 王誉昌：《崇祯宫词》。

② 章乃炜：《清宫述闻·述内廷一》，并见《清宫词》注。

③ 参见金易：《宫女谈往录》，《紫禁城》第31期。

地位低于秀女，“绝对不许认字，这是老祖宗留下的规矩”。[1]

纵观古代中世纪宫廷女子教育，可大体概括为以下几点：

妇德礼仪为宫中女子必习之内容。其基本精神是对后妃、宫女的共同要求，只是因身份不同而有繁简、精粗、高下之分，或依自身的特定角色各有侧重。有的须系统反复教习，有的只消简单的训练。

识文断字、文化修养则为后妃及列入宫官侯选人的上层宫女的“专利”，属宫廷女教的最高层次，真正称得上宫廷女子教育的盖指此类。中国古代的这种宫教主要在稳定最高统治集团“后院”方面发挥作用，也曾偶或培养出一些杰出人才。

女乐宫伎所需掌握的技艺难度极大，因而必须接受较为系统的专门训练。

普通宫婢各司所职，只能在劳作中掌握技能，提高工作效率和服务质量。

历史上各朝宫廷女教的具体内容也因时代习尚、帝后偏好不同而有所损益，或宽或窄、或深或浅、或开明或保守，有时还会搀入一些颇为奇特的内容。

与社会上传统女教不同的是，宫中棋、牌、球、毽、秋千等文体游戏开展得较为普遍。此类活动有利于提高体能、智能，亦可消闲娱乐，颇为有益。但宫中流行此道又寓有另外一番涵义。“妇人无事必生他想，得此遣日，则妄念不生”，“女子群居争端易酿，以手代舌，是喧者寂之”，“一涉手谈，则诸想皆落度外，缓兵降火之法，莫善于此！”[2] 这便是帝王于后宫提倡文体活动的深意。何况观赏宫女戏耍也不失是一种消遣取乐，唐中宗携皇后

---

① 金易：《宫女谈往录》，《紫禁城》第31期。

② 李渔：《笠翁偶集·文艺》。

“幸玄武门观宫女拔河、为宫市以嬉”[①]一类的记载几乎无代无之。“春思逼人眠未稳，闲开棋局度清宵”[②]，“尽日羊车不见过，春来雨露向谁多？争机决胜元无事，永日消磨不奈何”。[③]对于深锁春宫百无聊赖的宫女来说，这也算是消愁解烦之一途。

二、宗族女学与家族女塾

明嘉靖年间次辅桂萼提出由官府开设女学的设想虽未被采纳，但类似桂萼所说的女学却确曾在历史上实施过。只是主办女学的不是官府，而是宗族。桂萼不识时务之处在于他无视古代中世纪妇女始终被严密包裹在宗族家庭血缘网络系统之内这一基本国情。官府行政机构越俎代庖按地域系统施教既不现实也不必要。而由宗族血缘系统发挥此项功能则更为顺理成章事半功倍。何况能否教诲妇女扮演贤妻良母角色，直接影响宗族家庭结构的稳定，是宗族组织所一向关注的重要课题。

宗族女子教育包括有形教育和无形教化两种途径，而且往往以家庭为单位分别进行。关于社会教化、家庭教育下文将专节探讨，这里侧重考察由宗族家庭组织实施女学、女塾等有形教育的情形。

《礼记》、《仪礼》、《白虎通》等古籍记载了先秦宗室对女子嫁前三月进行短期集训的情况。《礼记·昏义》云：

> 古者，妇人先嫁三月，祖庙未毁教于公宫；祖庙既毁教于宗室。教以妇德、妇言、妇容、妇功。教成，祭

① 《唐书·中宗本纪》。

② 朱权：《宫词》。

③ 王若虚：《宫女围棋图》，《古今图书集成·明伦汇编·宫闱典·宫女部》。

之。牲用鱼，芼之以蘋藻，所以成妇顺也。

《白虎通·嫁娶》记载得更为详尽一些：

妇人所以有师何？学事人之道也。《诗》云："言告师氏，言告言归。"《昏礼经》曰："教于公宫三月。"妇人之学一时足以成矣。与君有缌麻之亲者，教于公宫三月；与君无亲者，各教于宗庙宗妇之室。国君取大夫之妾、士之妻、老无子而明于妇道者禄之，使教宗室五属之女。大夫、士皆有宗族，自于宗子之室学事人也。

按《礼记》郑注称："嫁女者必就尊者教成之，教之者女师也。"孔注："《内则》'十年不出'，使姆教成之，明已前恒教，但嫁前三月特就公宫之教，欲尊之也。"毛诗孔疏进一步解释："女师与傅母异。女师者，教女之师，在公宫宗室，不随行。傅母，则随女同行。"可见先秦公宫宗室贵胄之女在日常家庭姆教的基础上，还要在出嫁前由特聘的女师分别在公宫宗室对她们进行三个月集训。学成之后还要举行典礼仪式祭告祖庙，"欲使嫁而为妇奉遵此教而成和顺也"。[①] 东汉和熹邓皇后为皇室诸王五岁以上子女开设邸第教学经书，属于蒙教性质，教育对象、目的和学习内容都与先秦的婚前集训不同，但从教学形式上看，仍可视为公宫宗室之教的余绪，并有新的发展创新。

后世宗族系统下移为家族本位，民间乃有女馆女塾之设。《礼记·学记》已有家塾教育的记载："古之教者，家有塾，党有庠，術有序，国有学。"孔颖达疏称："周礼百里之内，二十五家为闾，共同一巷，巷首有门，门边有塾。谓民在家之时，朝夕出入，恒受教于塾，故云'家有塾'。"这种家塾、义塾属于初级教育系统，比起宗室女学规模较小，更为分散，但又不同于一门一户的家庭

① 《礼记·昏义》孔注。

教育，通常由家族或一个大家庭、几个家庭延聘教师教育家中及本族中的子弟，有的也吸收附近孩子“附学”。《红楼梦》第七回贾宝玉说：“我们家却有个家塾，合族中有不能延师的便可入塾读书，亲戚子弟可以附读。”第九回也说“原来这义学也离家不远，原系当日始祖所立。恐族中子弟有力不能延师者，即入此中读书；凡族中为官者，皆有帮助银两，以为学中膏火之费；举年高有德之人为塾师”。此类馆塾之教本为男童开设，至封建社会后期，尤其明清两代亦有女馆、女塾和男女共塾的记载。如明《情史类略》中小青“母本女塾师，随就学”。[①] 邹枢《十美词纪》记述作者十五岁时，外祖母以二十五金买一女，名如意，年十四。如意自称：“我南城织户陆氏女，七岁鬻于顾氏家。主怜我聪颖，命我入馆伴读。主母延女师训诸姑，师姓沈，嘉兴秀水人，工诗词，尽心教我，以故诗词颇晓。”[②] 明初瞿宗吉《剪灯新话》亦云：“翠翠姓刘氏，淮安民家女也。生而颖悟，能通诗书。父母不夺其志，就令入学。同学有金氏子，名定，与同岁，亦聪明俊雅。诸生戏之曰：‘同岁者当为夫妇。’二人亦私自许……已而，翠翠年长，不复至学。”[③]明末凌濛初又据此敷演成话本小说《李将军错认舅，刘氏女诡从夫》，其中写道：

> 元顺帝至元年间，淮南有个民家，姓刘，生有一女，唤翠翠。生来聪明异常，见字便认。五六岁时，便能诵读诗书。父母见他如此，商量索性送他到学堂去……邻近有个义学，请着个老学究，有好些生童在里头从他读书。刘老也把女儿送入学。学堂中有个金家儿子，叫名金定，生来俊雅，又兼赋性聪明。与翠翠一男一女，算

---

① 《情史类略·情仇类》。

② 《香艳丛书》第1集卷1。

③ 《剪灯新话·翠翠传》。

> 是这一堂中出色的了，况又是同年生的……在学堂一年有余，翠翠过目成诵，读过了好些书。已后年已渐长，不到学堂中来了。[①]

按《领头书》作者袁声曾“新至道场山，士人犹能指金、翠葬处；及过淮阴，父老传闻，其说较详”，则《剪灯新话》所载并非全然无稽[②]。凌濛初描述男女共读学堂更详细些，虽是小说，亦当有现实生活为依据。反映了元明两代社会上确实存在着这类男女共塾的现象。清初《内则衍义》还提到“明贾氏，幼读书通大义。家贫而寡，设教女馆，授书自给，闺门肃然。事闻旌之”。顺治皇帝特加按语赞扬道：“以女子而设馆教人，古今以来所不多有。贾氏家贫孀居，不得已而授书自给，其学问之博可以概见；闺门肃然，其有得于学并可以类推矣。”清世祖并进一步加以推广倡导：“夫以孑然贫穷，有学而竟可以治生，学可废乎哉！处丰裕之境、读书有资者，又奈何不观贾氏而兴起之也。”[③] 经此提倡，清代女子开馆设塾教授女弟子的情况更为多见。清初女诗人黄媛介“为闺塾师以终”[④]；清中期著名学者汪中撰《先妣灵表》述及“母教女弟子数人且绢履以为食”[⑤]；道光年间弹词巨篇《笔生花》作者邱心如曾“老犹设帐”[⑥]；福建诏安才女谢浣湘“晚年退居村落，咸

---

① 《二刻拍案惊奇》卷 6。

② 参见谭正壁：《三言两拍资料》下册第 780 页，上海古籍出版社 1980 年版。另查继佐《罪惟录》亦载：“刘翠翠，淮安人，幼与同学金定私约为夫妇，誓死不嫁，后为吴士诚所掠。定至军密通其意，事露见害，二人以前故得合葬，有衣领寄诗志诀。”

③ 《内则衍义》卷 16。

④ 《檇李诗系》，转引自《奁史》卷 18。

⑤ 见汪喜孙：《容甫先生年谱》。

⑥ 《笔生花》云腴女士序。

同间邑知名士有以女师事之者，争贻书问字”，浣湘在笋庄设帐授徒三十多年，男女兼收，其舅祖沈耻轩赠句云：“学礼学诗男弟子，教忠教孝女学生”[①]；稍后《凤双飞》弹词作者程蕙英亦“家贫，为女塾师”。[②] 光绪二年（1876 年）吴县潘遵祁称“近日坊间所传《女诫》、《女论语》等，流风善政，犹有存者。无如翻刻粗陋，增损失真，仅供村塾师口授”。[③] 村塾师口授《女诫》、《女论语》，当然是针对塾中女弟子施教。至迟刊刻于清中期的女教读本《醒闺编》中提到“教识字，教读书，普通常识使你知。出束脩，上学堂，银钱出自你爹娘。”[④] 这种较一般女塾正规收取银钱教女读书的“学堂”，似乎已经不是极为罕见的特例。光绪年间督学使者陈彝据李新庵和侯仲兼两种《训学良规》“删其繁复，颇附以己意，刊示诸生”的《重订训学良规》更明文规定：

有女弟子从学者，识字、读《弟子规》与男子同。更读《小学》一部、《女四书》一部，看吕氏《闺范》一部，勤与讲说，使明大义。只须文理略通，字迹清楚，能作家书足矣。诗文均不必学，词赋尤不可学。塾中有女弟子，男子有过，概不责臀；虽幼童不得与之嬉戏。如女已十岁，外师未过五十者，不宜教之。

一般女童在馆塾中接受的主要是个别教学，教学形式、授课内容有很大随意性，并不规范。后期渐趋正规。《训学良规》已十分注重对教字、读书等“程课”的程序安排，并要求“不可常放学，一年至少总有三百日在馆”。《学海津梁》亦立有“定课程”条文：

---

① 参见《诏安县志》上编卷 15 及《咏雪斋诗录》序。

② 《小说考证》卷 7 引《钬名笔记》。

③ 潘遵祁：《女四书》跋。

④ 廖免骄：《醒闺编・孝父母》。序于咸丰十一年（1861 年）的翻刻本称该书作者及原刻本出版者其时已经去世。

> 课程不立，则学徒无遵守。凡师开馆，即须定一课程，黏于座右。计年之少长，姿之高下，功之生熟，日子短长，时之寒暑凉和，按刻排课。戒诸生勿缺，则日新月盛，月异而岁不同。①

《重订训学良规》所附《变通小学义塾章程》对短期“简便小义塾”也定有“训徒以三月为率，生徒约以二十人为率”等规条。此类馆塾有固定的师生数额、固定的施教场所和课堂座次，按预定的学期年限加以考勤，有明确的学习内容和课程安排，已经带有现代班级教学的因素。

总的来看，早期宗室女学属于为贵族少女婚嫁做准备的短期集训，后期家族、大家庭开办的女馆、女塾，则限于初等童蒙教育的水准。“女子但令识字，教之孝行礼节，不必多读书”，《蒋氏家训》的这一训规可谓家庭开办女塾的共同准则。即使在允许男女共读较为正规的义学家塾中，如《训学良规》所示，对女童也主要偏重于识字和伦理道德教育，无论在教学内容和程度上都较男童大大打了折扣。即便如此，能够入女馆、女塾就读或入义塾男女共读的，也“古今以来所不多有”。宗族、家庭女子教育，主要还是通过社会教化和家庭教育的途径实施。

三、家庭教育

明万历年间于氏《家训》规定：

> 大凡男女五六岁时，知觉渐开，聪明日启，便当养其良知良能。男则令其就塾，教以《小学》、《曲礼》、《少仪》、《内则》、《弟子职》诸篇古人孝亲、悌长、敬身、明伦等行；女则令其不出闺门，亦教以《小学》、《列女

---

① 张伯行纂：《养正类编》卷7。

传》、《内则》诸篇古人孝姑、敬夫、教子、贞烈、纺绩等事，务要使其朝夕讲诵熏陶渐染以成其德性。[1]

女子既须受教，又令其“不出闺门”，主要途径只能是家庭教育。较为正规的家庭教育又分“傅母师保”之教和父母家长自教两种形式。

1. 傅母师保之教

傅、母、师、保俱为负责教养女子的家庭教师，由这些专职家庭教师施教，一般通称“姆教”。早在商代已有女师教女的记载。《说文》释娒字“娒，女师也”。释妿字：“妿，女师也，……加教于女也”。《玉篇》则称：“娒，同姆”。《礼记·内则》记载了先秦姆教的情况：

子能食食，教以右手。能言，男唯女俞。男鞶革，女鞶丝。六年，教之数与方名。七年，男女不同席，不共食。八年，出入门户及即席饮食必后长者，始教之让。九年，教之数日。……女子十年不出，姆教婉娩听从。执麻、枲，治丝、茧，织纴、组紃，学女事以共（供）衣服。观于祭祀，纳酒、浆、笾、豆、菹、醢，礼相助奠。

《内则》并述及配置母师的情况：

择于诸母与可者，必求其宽裕、慈惠、温良、恭敬、慎而寡言者，使为子师，其次为慈母，其次为保母，皆居子室。

郑注云：

诸母，众妾也；可者，傅御之属也。子师，教示以善道者；慈母，知其嗜欲者；保母，安其居处者。

---

① 《于氏家谱》卷 2。

这里说的是"人君养子之礼"[①]，至于一般士大夫之家则等而下之，"不具三母耳"。[②] 或者但以庶母为慈母，而兼子师、保母之事；或者只能"士之妻自养其子"。[③] 根据以上记载可知，先秦诸侯贵族家庭女子幼年时与男童一样，得以选择"宽裕慈惠，温良恭敬，慎而寡言"的母师施行早期教育。[④]起初在某些方面对男女幼童的要求是一致的。例如能够自己吃饭了，"教以右手"；六岁时，教他们数数和东南西北方位。但在有些细微之处已显示出男尊女卑的差别，如刚学活时不要女孩像男孩那样发音响亮。到七岁，就正式"男女不同席、不共食"了。十岁后男孩出外就学，女孩则只能留在闺中接受姆教。充作教女之职的是那些"年五十无子，出而不复嫁，能以妇道教人"的保姆。[⑤] 姆教的内容主要是女德，仪礼法则，协助祭祀，有关天干地支、简单计算的日用常识，以及编织女红、烧饭做菜一类的家庭琐事。这种闭门不出的姆教一直延续到"二十而嫁"。此后，那些宗室五属之女除要在婚前接受三个月集训外，"虽其既嫁而敬不弛于师傅，凡有所行，必保姆诏之出入咨计"。[⑥] 春秋时，宋共公遗孀伯姬便因死守"妇人夜出，不见傅母不下堂"的妇礼，在"傅至矣，母未至也"的情况下"逮乎火而死"。何休《公羊解诂》注曰："礼，后夫人必有傅母，所以辅正其行卫其身也。选老大夫为傅，选老大夫妻为母"。[⑦] 表明对于诸侯之后、夫人，姆师之教一直延续到婚后。《大戴礼》释保

---

① 《礼记·内则》。

② 《礼记·内则》孔颖达疏。

③ 《礼记·内则》。

④ 《小学集解》谓"以上兼男女言"。

⑤ 《仪礼·士昏礼》郑注。

⑥ 《内则衍义》卷16。

⑦ 《公羊解诂·襄三十年》。

傅云："保，保其身体；傅，傅其德义。"[1]《礼记·文王世子》解释师保之间的差异："师也者，教之以事而喻诸德者也；保也者慎其身以辅翼之而归诸道者也。"大抵保母侧重养育，师傅偏重文化教育，而教养规正妇德操行则为傅母师保所共同负责的主要任务。春秋战国时期的一些著名妇女，如卫庄姜、许穆夫人、鲁季敬姜、鲁穆姜、晋叔向母、宋共姬等人都具有较高文化素养，或者通经识礼，或者能赋诗文，表明名门贵族之家也对女子进行一些经籍、诗书方面的教育。汉代学识渊博的班昭即曾自称"鄙人愚暗，受性不敏，蒙先君之余宠，赖母师之典训"。[2] 晋王献之还专为保母李如意撰写过一篇《保母墓志》，赞扬"在母家志行高秀，归王氏柔顺恭勤，善属文，能草书，解释老旨趣"，足见这类母师文化素养颇高。如《元史·列女传序》所说：

> 古者女子之居室也，必有傅母师保为陈诗史图史以训之。凡左右佩服之仪，内外授受之别，与所以事舅姑父母之道，盖无所不备也。

能够施行傅母师保家庭教育的当然只限于贵州豪门之家。后世士大夫官宦人家也往往延聘私塾教师到家中专门教小姐课读，但已无早期傅母师保随侍左右那样的排场。晚明《牡丹亭》中杜宝延聘老学究陈最良教女课读，清中期《红楼梦》中巡盐御史林如海聘西席贾雨村"教训女儿"，都反映了这种情况。杜丽娘由丫头春香伴读，塾师讲授《诗经》、《昔氏贤文》等内容。黛玉"年纪幼小，身体文弱，工课不限多寡，其余不过两个伴读丫环"，也学《四书》等内容。[3] 这种由东家聘请塾师处馆教女的情况，也属私塾性质，或称闺塾。与族办女馆、女塾的区别在于，就读的正式

---

① 《大戴礼·保傅》

② 《女诫》序。

③ 《红楼梦》第二回。

学生仅限小姐一人，完全是一种个别教学，场所“不出闺门”，所学内容和教学形式针对性、随意性更强一些。而比起一般家庭女教，此种形式最为正规，所学内容较宽，往往旁及经史，文化素养程度也要高深一些。

2. 父母亲长之教

明清之际，名儒陆世仪曾经指出：“教小儿不但是出就外傅谓之教，凡家庭之教最急。”[①] 这是因为在家国一体的古代中世纪中国，作为社会基本细胞的家庭具有特殊重要的地位。家庭之教之所以重要，不但表现在父母言传身教，潜移默化地发挥着重大影响；而且事实上家庭在很大程度上承担了对儿童施行学前以及小学教育的功能。诸如一些秘不外传的特殊学问、技艺，也无不通过家教渠道世代相传。对于“不出闺门”的女子，家庭教育更只能是女子受教的基本途径。一般随侍父母身边耳濡目染的广义家教几乎人皆有之，那些具备较高文化素养与特殊才学技艺的女子，也主要通过家庭教育成才。

“士之妻自养其子”，能够聘请家庭教师或入女馆、女塾课读的毕竟为数不多。由父母双亲亲自施教是女子家庭教育最基本的形式，也间或有其余亲长代为教养的情况。由于家庭教育完全是一种分散、独立的个别教育，因家长对女子教育所持观念态度及家长自身素质素养的不同，影响到各个家庭之间教女的情况有很大差别。大体可分为以下几种类型。

---

① 《思辨录·小学类》。

(1) 专重妇德之教

属于此类的如《许云邨贻谋》：

> 妇来三月内，女生八岁外，授读《女教》、《列女传》，使知妇道。然勿令工笔札、学词章。

《药言》：

> 蒙养不专在男也，女亦须从幼教之，可令归正……一教其缄嘿，勿妄言是非；一教其简素，勿修饰容仪；针黹纺绩外，宜教他烹调饮食，为他日中馈计。

《养正类编·小学》：

> 问："女子亦当有教，自《孝经》之外，如《论语》，只取其面前明白者教之，如何？"曰："亦可。如曹大家《女戒》、温公《家范》，亦可。"

《红楼梦》中李纨所受的家教也属此类：

> 至李守中承继以来，便说"女子无才便有德"，故生了李氏时，便不十分令其读书，只不过将些《女四书》、《列女传》、《贤媛集》等三四种书，使他认得几个字，记得前朝这几个贤女便罢了，却只以纺绩井臼为要。[①]

清梁兰猗《课女》诗所说"四德与三从，殷殷勤教汝；婉顺习坤仪，其余皆不取"[②]，堪为专重妇德之教的典型。这类家庭一般都很重视女子教育，甚至认为"人家教子弟固是要事，教女子尤为至要"，理由是。

> 盖子弟失教，至长大读书知世事，犹有变化气质之时；若女子失教，终身无可挽回。大则得罪姑嫜、败坏风俗；小则堕坏家事，贻讥亲党，岂细故哉！[③]

---

① 《红楼梦》第四回，《薄命女偏逢薄命郎，葫芦僧乱判葫芦案》。

② 恽珠：《闺秀正始集》卷12。

③ 陆世仪：《思辨录·小学类》。

不论家教的目的、内容，都集中在妇德、妇职之上。其他文化书算之类一概视为多余，甚至采取不令女子识字读书的极端做法，惟恐“反为女德之累”。[①]

（2）兼顾文化书算之教

这类家庭一般也把妇德之教置于首位，但同时为文化书算保留了一席之地。因为识字习算毕竟可“知伦常日用之事”[②]，在社会生活中具有较高实用价值。陆陇其《治嘉格言》规定“男女要学算法”，要求“帐目须记明白，如视诸掌，宛然如昨，此亦成家紧要处”；陆世仪提出“识字则可理家政、治货财，代夫之劳”[③]；袁采主张“妇人自识书算”，而能“自理家务，计算钱谷出入”，方可“人不能欺”。[④] 余如社会上“妇女只许识柴米鱼肉数百字”[⑤] 和“只愿女儿粗识字，酒谱茶经相夫子”[⑥] 的做法，俱属此类。这种粗通文墨书算的家庭教育对家长文化素养要求不高，而又能实际提高女子相夫教子、治家理财的能力，凡有条件的家庭大多乐于实施。

（3）诗书经史之教

在一些文化素养较高的家庭看来，教女通文识字非但不妨妇德，且有助于“见礼明透”。[⑦] 即或妇德妇言，“舍诗文词外未由见，不于此是求，而求之幽渺夸诞之说，殆将并妇女柔顺之

① 参见陈宏谋：《教女遗规》序。
② 李晚芳：《女学言行纂》。
③ 《思辨录·小学类》。
④ 《袁氏世范·睦亲》。
⑤ 《温氏母训》。
⑥ 袁枚：《小仓山房诗集·题〈朱草衣寒灯课女图〉》。
⑦ 李晚芳：《女学言行纂》。

质，皆付诸荒烟蔓草而湮没。微特隳女学，坏女教，其弊诚有不堪设想者矣”。[①] 他们认为“姆师之训诵诗，正事之闻，处乎身而发乎言，从容动合乎礼法，盖皆诗书之教也”[②]，因而往往对秀慧通书的千金进一步深造，施以诗书经史的教育。如《广东女子艺文考》载元郭真顺：

> 幼聪颖，父教谕，授以书，辄不忘。通经学，旁及子史百家，能为诗，尤长于古。为人有智识，善谈论，当世是非得失，了了于胸。片言决断，虽老于谋者，无以过也。

《名山藏·列女传》载解缙母高妙莹：

> 父若凤，元时知封州……（妙莹）从官邸，悉通经史传记，善小楷，晓音律算数，女工极其敏妙。既归……手书《孝经》、古文、杜诗授（解）缙。与其兄纶为言宋元以来政治民事，记及时日，无所遗谬。

《众香词》称明宜春令张本嘉长女张引元（字文姝）：

> 六岁能诵唐诗三体，皆得母王文如之训，左、国、骚、选诸书示之，姝一一了悟。

明末小说《吴江雪》中的一段描述也很典型：

> 这吴知县与夫人李氏，……从幼儿请女先生教她识字，吴小姐资质聪明，五岁上边，《女孝经》、《女小学》都通本背过；七岁即会吟诗，虽未精工，却也清雅不俗。吴涵碧原是个老学究，最喜吟诗作赋。见女儿有此才情，道女先生识字有限，便自己朝夕与女儿把《四五》、《五经》讲究……朝夕训诲，到了十三四岁，诗词歌赋件件

---

① 陈芸：《小黛轩论诗诗》序，《黛韵楼诗词集》。

② 李绂：《李穆堂诗文全集·余母纪太君六十寿序》。

精通，字儿又学就了卫夫人的笔法。[1]

类似的例子颇多，所谓“古士大夫家女子之生也，多学诗书，受姆训，幼而习之”。[2] 这种诗书经史之教，属于古代中世纪高层次的女子家庭教育，只是那些较为开明的士大夫诗书之家方有可能实施。

(4) 偏重家学之教

一些学有专长或具特殊技艺的世家，往往近朱者赤，对女儿施以家学之教。前秦韦逞母宋氏“家世以儒学称”，幼年丧母，“父躬自养之，及长，授以《周官》音义，谓之曰：‘吾家世学《周官》，传业相继，此又周公所制，经纪典诰、百官品物备于此矣。吾今无男可传，汝可受之，勿令绝世。’属天下丧乱，宋氏讽诵不辍”。后因兵火战乱，“废学既久，书传零落”，博士卢壶乃向符坚举荐：“窃见太常韦逞母宋氏世学，家女传其父业，得《周官》音义。今年八十，视听无阙，自非此母无可以传授后生。”于是“就宋氏家立讲堂，置生员百二十人，隔绛纱幔而受业，号宋氏为宣文君”，终于使“《周官》学复行于世”。[3] 东汉班昭补写八表及天文志，续成《汉书》，也多“蒙先君之余宠”，得力于班彪、班固父兄家学的教养熏陶。东汉另一位大学问家蔡邕亡后藏书不传。曹操询问其女蔡琰：“闻夫人家先多坟籍，犹能忆识之不？”文姬曰：“昔亡父赐书四千许卷，流离涂炭，罔有存者。今所诵忆才四百余篇耳。”遂应曹操之请，凭靠深厚的家学功底，“缮书送

---

① 《吴江雪》第四回：《吴小姐精通翰墨，雪婆子轻拨春心》。春风文艺出版社 1986 年 10 月。

② 施闰章：《施愚山全集·程母七十寿序》。

③ 《晋书·列女传》。

之，文无遗误”。[1]

在世代家学熏染下，还出现了不少一门两代、三代数女互相教学、共读、切琢倡和的情景。清嘉庆二十二年（1817年）刊行的《织云楼合刻》，即为“归安叶氏姑妇姊妹之作”。辑有叶闻沚原配周暁湄《梅笑轩集》、继室李兰贞《繄香诗草》、长女淑君《花南吟榭遗草》、长妇陈长生（即主张“女教莫诗为近”的太仆寺卿陈兆仑女孙）《绘声阁诗稿》、次媳何阆霞《双烟阁诗草》，并以次女淡宜、三女蘋渚、次妇周星薇诸作附刻，“皆卓荦不群”。如《名媛诗话》所评：“信乎家学渊源，非寻常浅学者可比。”[2] 明吏部尚书商周祚女商景兰，性喜柔翰，“教其二子理孙、班孙，女德琼、德渊、德茞及子妇张德惠、朱德蓉”，“二媳四女咸工诗”。“每于女红之余，或拈题分韵、推敲风雅，或尚溯古昔，衡论当世”，“每暇日登临，则令媳女辈载笔床砚匣以随，角韵分题，一时传为胜事”。[3] 沈宜修及其三位女儿叶纨纨、叶小纨、叶小鸾亦均负绝代才华。母女倡和极多，“不逊谢家”，合刻有《午梦堂全集》行世，一时传为美谈。影响所及，竟至“诸姑伯姊，后先娣姒，靡不屏刀尺而事篇章，弃组纴而工文墨。松陵之上，汾湖之滨，闺房之秀代兴，彤管之诒交作矣”。[4]

另有一些女子擅长特殊技能，更非家学莫传。清代常熟女子马江香，“自父以上三世皆为画师，江香承其父扶曦画学，晚岁名益高，四方以缣素兼金求画者益众”。马家还蓄婢数人，亦“悉令调铅杀粉”。[5] 著名画家仇英女“能人物画，绰有父风”；被誉称为

---

① 《后汉书·列女传》“曹世叔妻”、“董祀妻”。

② 《名媛诗话》卷4。

③ 参见《静志居诗话》、《两浙辅轩录》。

④ 参见叶绍袁纂辑：《午梦堂全集》，钱谦益：《列朝诗集小传》闰集。

⑤ 陈康淇：《郎潜纪闻三笔》卷3。

“尺幅片纸，人争宝之，为国朝闺秀之冠”的女画家文俶，祖上七代以诗文书画传家，其高祖文征明与沈周、唐寅、仇英并列“明四家”，父文从简（字彦可）亦以书画见长。按照正统女教观念，文、仇二女“必也律之女行，厥亦牝鸡之晨也”[①]，她们之所以能够习画，并取得较高成就，全赖家学相传之功。明谈允贤习医之例亦颇典型。允贤幼时，其父“命歌五七言诗，及诵女教《孝经》等侑觞”，深得祖父欢心，遂提出：“女甚聪慧，当不以寻常女红拘，使习吾医可也。”是后“读《难经》、《脉诀》等书，昼夜不辍。暇时请太宜人讲解大义，顿觉了了无窒碍。”[②]

家长以家学传女的动机并不全同。有的因膝下无男，又不愿家学失传，遂把女儿当作男孩破例相传，如韦逞母宋氏之得以传习《周官》。有的则思想开明，“不以寻常女红拘”，一视同仁地向女孩传授家学。清毕沅《送女智珠南归》诗便说：

汝兄痛早逝，弟妹尚童孺；弱自怕零丁，
青箱艰托付。赖汝侍我侧，颖慧实天赋；
学诗解别裁，识字习训诂。风窗雪案间，
伴我虫鱼注。宦游常相依，历遍秦陇豫。

他还欣喜地赞叹：“红闺喜有授诗人”，“伴我著书娱我老，可知生女胜生儿”。[③]沈宜修也曾对幼女小鸾说：“汝非我女，我小友也”。[④]还有的家长本不欲传女，但家学渊源的环境却提供了特殊的机缘。元张玉娘，“父授以《孝经》、《女训》，过目成诵。家多积书，玉

---

① 参见《清朝书画家笔录》。

② 谈允贤：《女医杂言》自序，参见《续玉台文苑》。

③ 毕沅：《灵岩山人诗集》卷29，参见刘咏聪：《清代前期关于女性应否有“才”之讨论》，《中华文史论丛》1989年第2期。

④ 叶绍袁纂辑：《午梦堂全集》。

娘窃玩，益深，所作文词不下汉之班姬”。[①] 孙蕙兰，“父周卿先生以《孝经》、《论语》及凡《女诫》之书教之，诗固未之学也，.因其弟受唐诗家法于庭，取而读之，得其音格，辄能为近体五七言，语皆闲雅可诵，非苟学所能至者”。[②]

家学之教中有一部分和诗书经史之教相重合，因为有些学问世家正是把诗书经史当作家学传女。当然家学之教所涉领域要比诗书之教更宽。以上几种层次的家庭女教都属于目的内容明确、手段规范，侧重于伦理道德、文化知识系统的较为正规的家庭教育，只有士大夫官宦之家或至少是知识分子、较为宽裕的家庭才有可能实施。至于广大劳苦人家，父母尚不识字，更惶论教女课读，能够传习一些特殊的劳动技艺，便算是难得的“家学”了。一般农家村女只有在跟随母亲从事桑蚕、女红、烹调、家务等劳作中，领悟日后顺从丈夫、孝敬公婆的教诲。统治阶级对普通女子，主要还是通过社会教育加以训俗教化。

四、社会教化

洪武二十三年（1390 年）明太祖朱元璋在和大臣探讨治民之道时表示：

> 治道必本于教化，民俗之善恶即教化之得失也……苟不明教化之本，致风俗陵替，民不知趋善，欲国家长治久安不可得也。[③]

教化兴邦确为宗法农业型古代中世纪中国的一贯传统。这种人伦教化是调适人际关系、稳定宗族等级秩序，“所以收万民之心而使

① 《松阳县志》卷 9。

② 陶宗仪：《辍耕录》。

③ 《大政纪》。

之萃于一”的有力武器。[1] 在控制妇女思想行为方面同样如此。所谓教化，实际上是一种有别于学校教育的潜移默化的社会教育。女子社会教化的内容基本属于正统女教中的道德教育范畴，而在组织实施和施教手段方面则不似馆塾女教规范，有其特殊的渠道和方式。在绝大多数女子无缘接受较为正规馆塾家教的古代中世纪，社会教化成为女子受教的主要途径。

1. 社会教化的渠道

古代中世纪的社会教化主要通过官府乡里行政系统和宗族家庭血缘系统两条渠道实施。

(1) 官府教化

中国古代本有政教不分的传统，政府官员在施行行政管理的同时还兼负教化百姓之责。北魏高祖曾经下过一道诏令：

> 乡饮礼废，则长幼之叙乱。孟冬十月，民闲岁隙，宜于此时导以德义。可下诸州、党、里之内，推贤而长者教其里人。父慈子孝、兄友弟顺、夫和妻柔，不率长教者，具以名闻。[2]

官府不但负责推选聘请“贤而长者”于冬闲之际教其里人“导以德义”，而且还设有一套专掌教化的官职。据《尚书·尧典》记载，唐虞之际已因“百姓不亲，五品不逊”而设司徒，“敬敷五教”。《礼记·王制》则云：

> 司徒修六礼以节民性，明七教以兴民德，齐八政以防淫，一道德以同俗。

---

① 方孝儒：《逊志斋集·宗仪·睦族》。

② 《魏书·高祖纪》。

《周礼·地官》载各级教官职事最详：

> 立地官司徒，使帅其属而掌邦教，以佐王安扰邦国。教官之属大司徒，卿一人；小司徒，中大夫二人；乡师，下大夫四人，……（大司徒）施十有二教焉：一曰以祀礼教敬，则民不苟。二曰以阳礼教让，则民不争。三曰以阴礼教亲，则民不怨。四曰以乐礼教和，则民不乖。五曰以仪辨等，则民不越。六曰以俗教安，则民不愉。七曰以刑教中，则民不虣。八曰以誓教恤，则民不怠。九曰以度教节，则民知足。十曰以世事教能，则民不失职。十有一曰以贤制爵，则民慎德。十有二曰以庸制禄，则民兴功。……正月之吉，始和布教于邦国都鄙，乃县教象之法于象魏，使万民观教象，挟日而敛之，乃施教法于邦国都鄙，使之各以教其所治民。……岁终，则令教官正治而致事。正岁，令于教官曰："各共尔职，修乃事，以听王命。其有不正，则国有常刑。"小司徒之职，掌建邦之教法。……乡师之职，各掌其所治乡之教而听其治。……乡大夫之职，各掌其乡之政教禁令。正月之吉，受教法于司徒，退而颁之于其乡吏，使各以教其所治，以考其德行，察其道艺。……州长，各掌其州之教治政令之法。正月之吉，各属其州之民而读法，以考其德行道艺而劝之，以纠其过恶而戒之。……党正，各掌其党之政令教治，及四时之孟月吉日，则属民而读邦法，以纠戒之。……族师，各掌其族之戒令政事，月吉，则属民而读邦法，书其孝弟睦姻有学者。……

从中央到基层，或专职，或兼掌，建立起一整套负责社会教化的官僚系统。按《尚书·尧典》所说"五教"系指"父子有亲、君

臣有义、夫妇有别、长幼有序、朋友有信”[①]，《礼记》中的“明七教”，包括“父子、兄弟、夫妇、君臣、长幼、朋友、宾客”[②]，均属人伦道德教化。其中有关“夫妇有别”等方面的内容，也包含对妇女思想行为的要求。《周官》十二教中的“阴礼”如郑注所说“谓男女之礼”，俞樾也明确指出“阳礼与阴礼对文，阴礼为妇人之礼”[③]，亦属此类。《汉书·食货志》的一段描述展示了西周在里胥、邻长监督之下，对劳动妇女施行管理教化的情景：

> 冬，民既入，妇人同巷，相从夜绩，女工一月得四十五日。必相从者，所以省费燎火，同巧拙而合习俗也。男女有不得其所者，因相与歌咏，各言其伤。

服虔注曰：“一月之中，又得夜半为十五日，凡四十五日也”。令妇女集中夜绩，既可节省灯火费用，还能在技术上巧拙交流，并便于统一习俗教化。其时男女隔离，训诲管教颇严。驱使妇女夜半不息，备极辛劳，也起到某种教化作用。如方苞所说，“民家之女功，酇长稽之而达于乡遂之长。一日废其职、怠其事则过愆集之”，如是则“贱者尚敢勃谿于舅姑之侧乎？”[④]

先秦教官还保留了不少官师不分兼掌“教治政令”的痕迹，秦汉以降相继在乡、县、郡设置的三老则属负责教化的专职。《汉书·高帝纪》载：

> 举民年五十以上，有修行能率众为善，置以为三老，乡一人。择乡三老一人为县三老。

《后汉书·百官志》明言：

> 三老掌教化。凡有孝子、顺孙、贞女、义妇、让财

① 《孟子·滕文公上》。

② 《礼记·王制》。

③ 参见林尹：《周礼今注今译》卷3。

④ 方苞：《己亥四月示道希兄弟》，见贺瑞麟辑：《诲儿编》卷下。

救患及学士为民法式者，皆扁表其门，以兴善行。

宋代经吕大钧发起、朱熹倡导推广，进而兴起乡社乡约制度。乡社是因地缘关系、共居同一村落而自然形成的社区。生活在同一地域的人们既有利害冲突，又有共同的利益与忧虑，需要建立协调组织、制订乡规民约，以增强乡土感情和乡邻的亲情，增强团聚力，维护乡社整体利益。吕大钧依“出入相友，守望相助，疾痛相扶持”古训，约集邻里乡党制订《吕氏乡约》，包括德业相劝、过失相规、礼俗相交、患难相恤四大纲目。同约之人按照共同约定的修身齐家人伦道德规范，“各自进修，互相劝勉。会集之日相与推举，其能者书其籍，以警励其不能者”，并要求“各自省察，互相规戒。小则密规之，大则众戒之。不听则会集之日，值月以告于约正，约正以理谕之。谢过请改，则书于籍以俟。其争辩不服与终不能改者，皆听其出约”。[①]南宋中期朱熹又据此稍加增损，撰成《增损吕氏乡约》，在封建社会后期广为流行。[②] 乡社乡约制度以乡村自治的形式，利用舆论民俗的力量约束村民的思想行为；其中用封建妇礼教化束缚妇女的思想言行，是乡规民约的一个重要方面。清余治辑《得一录》载“宣讲乡约新定条规”云：

乡约局门首，署乡约总局匾额，旁用签贴大字，与本局奉宪采访孝子、悌弟、贞女、节妇事实。另一行书本局奉宪收毁淫书、淫画，吊销板片，酌量给价。另立一碑，奉宪永禁花鼓、摊簧演戏，并禁诲盗、诲淫等戏，如违立提严办。遏邪扶正，允宜实力奉行。[③]

陕西临潼、栒邑、雒南、郃阳、醴泉、郿县、扶风等县村民相约：

孀妇再醮，除主婚人取得财礼外，又有所谓追往钱、

---

① 《宋元学案·吕范诸儒学案》。

② 参见《朱文公文集》卷74。

③ 《得一录》卷14。

羊酒钱、上改钱、过庄钱、下坑钱、城门钱、官碾钱、央酒座落钱种种规费。追往钱、上改钱为孀妇娘家所得。余如羊酒钱、过庄钱、下坑钱、城门钱、官碾钱、央酒座落钱等，则为该孀妇所住村庄公众而出，以供该村公用。……如不照出，成婚时村众辄喧哗阻挠，不能成礼。

山西闻喜县：

甲村孀妇改嫁乙村时，其娶妇之家，对于甲村须出井钱、碾钱、出巷钱种种费用，其意谓孀妇改适，凡从前在甲村食水所用之井，碾米所用之石，居住所在之巷，均须酌量帮费也。①

宋元以来乡社机构已为统治阶级所认可，并改造为官方控制的基层组织。这类组织更多地体现了乡民“自治”的色彩，更为注重人情舆论和道德规范的培养。乡社议定的乡规民约一般并不具备法律效力，只是一种约定俗成的道德规范，但却往往形成强大的舆论压力，充分发挥了政令法规所无法起到的教化功能。

(2) 宗族教化

“保甲为经，宗族为纬”②，宗族血缘系统是古代中世纪“管慑天下人心”③推行教化的又一重要渠道。古代中世纪妇女的社会关系几乎完全等同于宗族血缘关系，由日常生活于其中的宗族家庭网络对妇女施行管教，比起行政地域系统更加直接有效。而鉴于“妇者家之所由兴废也”④、“妇顺备而后家可长久，甚矣妇之

---

① 俱见《中国民事习惯大全·婚姻》。

② 冯桂芬：《校邠庐抗议·复宗法议》。

③ 《张载集·经学·理窟·宗法》。

④ 张履祥：《训子语》，《课子随笔》卷5。

所系为甚重也”和“妇多愚暗，每见小不识理道”[1]、“妇人未尝读书，暴戾之气或一日而数见”[2]的认识，宗族家庭对教化妇女无不予以高度重视；每每要求“为夫者谆复教导之；为舅姑者详言正色以训诫之；妯娌之先至者亦宜款曲开谕，使其知所趋向，久而服习，与之俱化矣。不可遽尔弃疾，坐成其失也。教妇初来，今日新妇，他日母姑，如何忽诸！”[3]以十世同居，历二百六十余年，“守诗书礼乐之教弗坠”的郑氏家族为例，其族规家法中除有大量关于妇女行为规范的内容，还特别强调：

娶妇三日，妇则见于祠堂，男则拜于中堂，行受家规之礼。先拜四拜，家长以家规授之，祝其谨守勿失，复拜四拜而去。又以房扁授之，使其揭于房闼之外，以为出入观省，会茶而退。

诸妇初来，何可便责以吾家之礼，限半年皆要通晓家规大意，或有不教者，罚其夫。[4]

《郑氏规范》并明文规定：

朔望，家长率众参谒祠堂毕，出坐堂上，男女分立堂下。击鼓二十四声，令子弟一人唱云：“听听听，凡为子者必孝其亲，为妻者必敬其夫，为兄者必爱其弟，为弟者必恭其兄。听听听，勿徇私以妨大义，勿怠惰以荒厥事，勿纵奢以干天刑，勿用妇言以间和气，勿为横非以扰门庭，勿耽曲糵以乱厥性，有一于此，既殒尔德，复隳尔允，眷兹祖训，实系废兴。言之再三，尔宜深戒，听听。”众皆一揖，分东西行而坐。复令子弟敬诵孝弟故

① 金敞：《宗约》，《课子随笔》卷5。

② 景暹：《景氏家训》，《课子随笔》卷8

③ 张履祥：《训子语》。

④ 郑太和：《郑氏规范》。

实一过，会揖而退。

每旦，击钟二十四声，家众俱兴。四声，咸盥漱。八声，入有序堂。家长中坐，男女分坐左右，令未冠子弟朗诵男女训戒之辞。……女训云："家之和不和，皆系妇人之贤否。何谓贤？事舅姑以孝顺，奉丈夫以恭敬，待娣姒以温和，接子孙以慈爱，如此之类是已。何谓不贤？淫狎妒忌，恃强凌弱，摇鼓是非，纵意徇私，如此之类是已。天道甚近，福善祸淫，为妇人者不可不畏。"诵毕，男女起，向家长一揖，复分左右行，会揖而退，无声。男会膳于同心堂，女会膳于安员堂，三时并同。其不至者，家长规之。

朔望后一日，令诸生聚揖之时，直说《古列女传》，使诸妇听之。

唐代柳开还曾以自家严于教诲妇女之例现身说法：

皇考治家孝且严。旦望诸妇拜堂下，毕，即上手（拱手）低面听我皇考训诫曰："人家兄弟无不义者，尽因娶妇入门，异姓相聚，争长竞短，渐渍日闻，偏爱私藏，以致背戾，分门割户，患若贼仇，皆汝妇人所作。男子刚肠者几人，能不为妇言所惑，吾见罕矣。若等宁有是耶！"退则惴惴不敢出一语为不孝事。开辈抵此赖之得全其家云。[①]

古代中世纪悬令颁行的诸种妇礼不但一一化为族规家法的具体条规，而且较之官府法规、乡规民约的有关规定更加苛严细密。清乾隆五年（1740年）续修《黄氏宗谱》规定凡族内"妇悍戾而不受制于夫者，族长皆当申明家规以正之。其有不孝舅姑及帷簿不修玷及门户者屏之出族，不与之齿。"明末镇江府赵氏宗族"有

① 参见吕坤：《闺范》卷1。

干犯名教伦礼者，缚而沉之江中以呈官，无不厌众心者”。[1] 真定府有妇寡居不安于室，“其族长耻之，合群从殴杀之”。[2] 明初河南曹端《家规辑略》云：“女子有作非为、犯淫狎者，与之刀绳，闭之牛驴房，听其自死。”倘“其母不容”，出之；“其父不容”，“陈于官而放绝之”，并于“宗图上削其名，生不许入祠堂”，直至“既放而悔改，容死其女者，复之”。[3]

为了宣扬礼教、光耀门闾，家族通常都对寡妇提供赈恤劝节，使“节妇孤儿与出嫁守节”者，“生有月粮，寒有冬衣，死有棺衾，葬有义冢”。[4]《绍兴孙氏宗谱·恤族项条例》规定：

> 妇人守节贫而无子且未立继者，不论年齿恤其终身。其有子或有继子而年幼者亦在恤例。子减半。子年十六，停子恤母。子年二十足以养母，母子一律停止，另给资本钱壹千贰百文俾作小本经营，一次即止。

有的家族立约对少寡之妇，“亲族均应商议资助，不可以衣食之故乱其方寸”，还特别要求“家长当喻以节义而坚其心，常谨其未然之防，以绝其意外之衅”，“妯娌姑嫂则当加意恩顾，委曲维持，或令新生幼女伴习针黹，以遂其高，有小过亦优容”。[5] 这种“以其尊长，约束子弟，临以宗祖，训戒后裔”的形式，确实“较之异姓，情事更亲，观感尤易”。[6] 犹如清冯桂芬所说：

> 牧令所不能治者，宗子能治之，牧令远而宗子近也；父兄所不能教者，宗子能教之，父兄可以宽而宗子可以

---

① 刘继庄：《广阳杂记》卷4。

② 张萱：《西园闻见录》卷85。

③ 曹端：《曹月川集·家规辑略》。

④ 《古歙东门许氏宗谱》。

⑤ 《续修黄氏宗谱》。

⑥ 陈宏谋：《训俗遗规》卷2。

从严也。宗子实能弥乎牧令父兄之际者也。[①]

事实上宗族、乡党两套系统终究都以官府为依托，受其操纵控制。明洪武《圣训六谕》，清康熙《圣谕十六训》均被民间奉为宗旨，当作制定族规家法、乡规民约的主要根据。陆陇其即曾发布告示要求于城隍诞日，“本县率领士民拜神讫，即于庙中举行乡约，宣讲《六谕》。尔士民各专心肃听，将此《六谕》句句思维，字字体验”。[②] 明嘉靖礼部尚书姜宝并明确提出“家法之行，永赖国法”，若不以官法行家法，“似不能行之久远”。[③]一些家族还直接把本族家训、族约向府县乃至朝廷“呈验”、“批行”。[④] 朝廷官府正是通过宗族、乡党组织，一经一纬，交织渗透，形成庞大细密的教化统治网络，由此教民化俗、约束妇女，无远不届，无孔不入。

2. 社会教化的手段

奖善惩恶是社会教化的基本原则，广泛开展礼法规范宣传教育是施行奖惩教化的前提，而实施教化的形式则不拘时间、场合，或文字或口头，或有形或无形，灵活多变，渗透到社会生活的各个环节、角落。

(1) 宣传教育

① 冯桂芬：《校邠庐抗议·复宗法议》。

② 陆陇其：《三鱼堂外集》卷5。

③ 姜宝：《请建立义庄疏》，《古今图书集成·明伦汇编·家范典·宗族部》。

④ 参见韩大成：《明代社会经济初探》第102页，人民出版社1986年6月版。

①普及礼法教育

对礼法政令和道德规范、尤其是有关妇礼反复宣讲传播，是对妇女实施社会教化的重要环节。《周礼·地官·司徒》所说"悬教象之法于象魏，使万民观教象，挟日而敛之"，即以文字书写教典、教法悬挂于阙，"必垂而示之，使之熟观洞晓，至于十日然后收而藏之"。[①] 而定期率民观教象、读法，是小司徒以下各级教官必须履行的职责，小司徒"正岁，则帅其属而观教法之象"；州长"正月之吉，各属其州之民而读法，……若以岁时祭祀州社，则属其民而读法，亦如之。……正岁，则读教法如初"；党正"及四时之孟月吉日，则属民而读邦法，以纠戒之。春秋祭祡，亦如之。……正岁，属民读法，而书其德行道艺"；族师"月吉，则属民而读邦法，书其孝弟睦姻有学者。春秋祭酺，亦如之"；直到闾胥"凡春秋之祭祀役政丧纪之数，聚众庶，既比，则读法"。对于普通百姓来说，至少每月初一（月吉）或逢春秋祭祀、征役、行射及饮酒礼、大丧等民众聚集的场合，都要接受宣读邦法教令的教育。为加强效果，宣教政令时每每摇动木铎（木舌金铃）警众，如小司徒帅众观教法之象时，"徇以木铎曰：'不用法者，国有常刑！'"乡师"凡四时之征令有常者"，亦"以木铎徇于市朝"。[②] 后世"国家敷夕教、布时令，爰振铎于九衢"[③] 沿为定制。明洪武年间颁布《圣训六谕》，仍令耆老于乡里手持木铎，且行且击，且击且诵。用这种方式"揄扬帝命"，意在"官师倾听，道路咸闻"，以期"应之如响，从之如云"，"百官奉职而奔走，万族寻声而腾

① 《周礼·地官·司徒》郑锷注，《古今图书集成·经济汇编·选举·教化部》

② 《周礼·地官》

③ 王起：《振木铎赋》，《古今图书集成·经济汇编·选举典·教化部》。

踔”。[1] 清同治《崇仁县志》亦载：

> 旧以本城殷实年长平民充约长，每朔望随文武官诣上谕亭。行礼毕，老人持木铎振摇，宣扬《译书六谕》、《乡约》，于丹墀亭内宣讲《圣谕十六条》，众环听之。雍正八年，令城市各乡以举贡生员一人充约正，每正立约副三人，值约分讲于各乡公所。由是，讲约之典重矣。

明洪武八年（1375年）还曾在民间设社学，“以正月间开学，冬终而止”，由官府“延师以教民间子弟，兼读御制大诰及本朝律令”。[2] 大诰是朱元璋汇集处置官民违犯律条、用以解释和补充法律的诏书文告，由法令、案例和明太祖训诫三部分内容组成。颁示天下的目的，在于用酷刑峻令“惩创奸顽”的同时，起到“宣教”、“警省”作用，“使家传人诵，得以惩戒而遵守之”。[3] 朱元璋要求“一切官民诸色人等，户户有此一本”，“臣民熟观为戒”，并规定犯人家里藏有《大诰》者，可减一等量刑，否则要加一等判罪。[4] 他还“令天下府、州，县民，每里置塾，塾置师，聚生徒教诵御制《大诰》，欲其自幼知所遵守。阅三岁，为师者率其徒至礼部背诵，视其所诵多寡次第赏之”。[5] 成书于明末的长篇世情白话小说《醒世姻缘传》中，描写了海会、郭氏两名妇人触犯法律应判“杖一百”，俱因“有大诰减等”，改判“杖七十”。[6] 表明妇女也被列为“一切官民诸色人等”之中，同须接受普法教育，并同样适用

---

① 白行简：《振木铎赋》，《古今图书集成·经济汇编·选举典·教化部》。

② 参见《河间府志》、《明史·选举志》。

③ 《大诰续编》。

④ 《大诰·颁行大诰第四十七》。

⑤ 《明太祖实录》卷214。

⑥ 《醒世姻缘传》第十三回，《理刑厅成招解审，兵巡道允罪批详》。

收藏大诰量刑减等的规定。

鉴于"各州县向于朔望宣讲《圣谕》，不过在城市关厢，而穷乡僻壤未能周知"，清代普遍通过四乡建立之义学，"责成绅士率同约正副乡地保，在于该处村集，每逢朔望日请塾师敬谨宣讲"。与此同时，还特将《闺戒》与《小儿语》、《好人歌》、《宗约歌》四种"每学发给一部，俾师徒随时讲习"。[①] 宣讲乡规里约、族规家法也是实施礼法政令教育的组成部分。乡村之中普遍要求做到：

> 每月必宣讲《乡约》一次，定期月朔，即于社庙宽广公所，董士耆老等率同地方人众，环立敬听。主讲者登台宣讲，须引古证今，多方鼓舞，凛之以天地神明，惕之以王法清议，庶几激励奋发，必有挽回补救之妙。

为了增强宣传效果，还要求"宣讲尤须明白显豁，不宜参入文字话头，如家常说话一般，能参以眼前果报，尤为易入，对症发药，杂以机趣，动以天良，感化最为神速"。[②] 女子不便于九衢市朝抛头露面，有关教令转由男子归告。明王孟箕《宗约会规》规定：男子每月两次聚集在宗祠讲书，进行伦理纲常、道德礼俗方面的教育。其中也包括讲习有关《女诫》方面的内容，让"在会者熟记，归而述于母妻，亦为不约之约"。义学义塾中的子弟亦肩负"将所读书携归吟诵，及将所闻语互相传说"的任务，以"使一方老幼男妇，无一人不闻善言善行，即无一人不在教育之中"。[③] 史典《愿体集》并强调："惟有令人讲解律例，并词讼招详，某官审某事，某人犯某罪，使知妇女亦有罪条，王法不尽男子，而善恶报应之事，时时陈说，庶乎稍生畏惧"。[④]官府甚至规定对不行管教之

---

① 栗毓美：《牧令书·义学条规》。

② 《变通小学义塾章程》。

③ 同上。

④ 参见《教女遗规》卷下

职的父兄夫男予以惩处。清《禁妇女看戏烧香》告示云：

> 为严行示禁，以戢浇风事。照得妇女艳游，诲淫诲盗，闺壶不慎，败俗伤风；是以礼严内外之防，令著冶游之禁，防微杜渐，立意良深。……本县为民父母，风纪所司，若不执法严惩，必致俗趋日下，合即出示严禁。为此示仰阖邑士庶军民保甲人等知悉：嗣后务各管教妻女，遵循礼法，深处闺中，毋许艳装出游，搭台看戏，亦不许听信尼僧说诱，至庵观寺院烧香，倘有故违，定将不行管教之父兄夫男，……严拿究处，保甲徇隐，并拿重究。①

相对而言，对妇女宣教礼法规范还是以宗族家庭网络为主要渠道。郑氏家族每月既望参谒祠堂和每日旦晨参见家长时必诵读女训及柳氏每于旦望训诫诸妇的做法，基本上为各宗族、家庭所共同奉行的通例。有的家族甚至专设司门一人，每于晨昏“高声唱于各家之门曰：‘勿听妇人之言’，朔望则子侄唱于祠堂曰：‘勿听妇人之言’”。② 既是对子侄辈的提醒教诲，也是对妇人言行的训诫。只有在深入普及礼法规范教育的基础上，才可进一步对妇女责之以礼。正是在这个意义上，《郑氏规范》要求新妇“限半年皆要通晓家规大意，或有不教者，罚其夫”。

②控制利用小说戏剧等形象宣传手段

文学艺术具有影响规范人们思想感情、气质行为的特殊作用，清钱大昕曾把小说视为与儒、释、道三教并列的又一教，并且认为“小说演义之书，未尝自以为教也，而士大夫、农、工、商贾，无不习闻之，以至儿童妇女不识字

---

① 清绍兴师爷传抄秘本《示谕集录》。

② 《霍渭崖家训》。

者，亦皆闻而如见之，是其较儒、释、道而更广也。”[1] 尤其明清两代，小说演义广为流传，“农工商贩，抄写绘画，家蓄而人有之”，那些没有机会读书识字的“痴呆妇女，尤所酷好”。[2] 又有“沿街敲鼓说书词之人，编成七字韵，妇女最喜听之。以其鄙俚易解，又且费钱无多，大家小户往往唤来唱说”。[3] 小说甚至成为女子获取知识、接受教育的重要源泉，被时人“目为《女通鉴》”。[4] 但小说的内容却远远超出了正统儒家的轨道，“妇女听至患难凄惨，每多感叹坠泪，及听到绸缪私合，保无触念动心”。[5] 在统治阶级看来，“圣贤千言万语，引之而不足者，淫书一二部败之而有余也，此固教化之大敌”[6]，为此屡屡颁令禁毁。康熙五十三年（1714 年）清圣祖玄烨下达礼部的一道谕旨讲得十分清楚：

> 朕惟治天下，以人心风俗为本。欲正人心、厚风俗，必崇尚经学，而严绝非圣之书，此不易之理也。近见坊间多卖小说淫词，荒唐俚鄙，殊非正理，不但诱惑愚民，即缙绅士子，未免游目而蛊心焉，所关风俗者非细，应通行严禁，……严查禁绝，将板与书一并尽行销毁。[7]

查禁销毁的同时，严禁妇女观览。“不许览山歌小说”[8]、“目鱼书及小说不可到眼”[9] 之类的戒令多被载入族规家训。《新订解人颐

---

① 钱大昕：《潜研堂文集》卷 17。

② 叶盛：《水东日记》卷 21。

③ 李仲麟：《增订愿体集》卷 1。

④ 叶盛：《水东日记》卷 21。

⑤ 《增订愿体集》卷 1。

⑥ 余治：《得一录》卷 11。

⑦ 《清圣祖实录》卷 258。

⑧ 周思仁：《欲海回狂集》卷 2。

⑨ 胡方：《鸣榆堂文抄》附《信天翁家训·训女》

广集》述及闺门之教，专门提到：

独有敲鼓唱词之人，编成七字韵，妇女最喜听之。听忠孝节义，每悲恸堕泪；若听至淫奔苟合，岂不动心。故古人闺训，惟恐耳闻不正之音、目睹非礼之色，即物类交感，尚不欲令女孩儿见之，岂可令其听唱说书；在闺门严肃之家，最当防范。[1]

鉴于“古来著述家无虑千百万，而传者不及万分之一，转不如各种演义小说、唱本歌词，辗转翻刻，风行海内，人人心中有其故实”，毁禁又势难遍及，于是又有“就其中用意增删，汰其不可为训者，而换其足资惩劝者”的“釜底抽薪”之法：

罗列各种风行小说，除《水浒》、《金瓶梅》百数十种业已全数禁毁外，其余苟非通部应禁，间有可取者，尽可用删改之法，则必多引造作淫词及喜看淫书一切果报，使天下后世撰述小说者，皆知殷鉴，不致放言无忌。如用药然，大黄巴豆，一经泡制，即堪治病。抽换淫书一法，洵足以济毁禁之穷，标著作之准。宜约集同人，筹款设局，汇集各种小说，或续或增，或删或改，仍其面目，易其肺肝，使千百年来习传循诵脍炙人口诸书，一旦汰其荒秽，益以新奇。更如治盗然，引邪而归正，即化莠而为良，荡瑕涤垢之余，即训俗型方之选，此世道人心千秋大局。……[2]

大量编印形象生动的女教通俗读本，也成为与小说演义争夺教化妇女阵地的措施。早期女教著作艰涩难读，一般在宫廷和上层妇女中流行，封建社会后期相继涌现《闺范图说》、《女儿经》、《闺训千字文》等一大批普及读本，大多注意到“事取其平易而近人，

---

① 钱德苍：《新订解人颐广集》卷8。

② 余治辑：《得一录》卷11。

理取其显浅而易晓"[1]，一如陈宏谋《教女遗规》序所说：

即至村姑里妇未尽识字，而一门之内父兄子弟为之陈述故事、讲说遗文，亦必有心领神会随事感发之处。一家如此，推而一乡，而一邑，孰非教之所可及乎！

"和人神，移风俗，莫尚于乐"。[2] 音乐歌舞戏曲等艺术形式比起小说演义教化移情效果更为显著，"以六乐防万民之情而教之和"亦为大司徒教化民俗的重要手段。[3] 对于妇女儿童，这种功效尤为显著。明崇祯进士汤来贺曾说："歌舞之感人心也，有不知其然而然者。尝见幼童一睹梨园，数月之后犹效其歌舞而不忘。至于妇女未尝读书，一睹传奇必信为实，见戏台乐事则粲然笑，见戏台悲者辄泫然泪下，得非有感于衷乎"！[4] 但这种影响却包括正负两个方面，"有邪正之不同"。[5] 其中"乐府如五福、百顺、四德、十义、跃鲤、卧冰之类，皆取古人之善行，谱为传奇，播诸声容，使儿童妇女见而乐之者，皆有所向慕而思为善事，则是饮食歌舞无非有益于风化"。[6] 深受统治阶级赞赏的剧目尚有"如《糟糠》、《剪发》、《寻亲》、《泣杖》、《芦林》、《看画》、《代杀》、《别弟》、《度蚁》、《还带》、《朱砂记》、《雷霆报》之类，见之者每多感泣，比寻常劝化之功，胜过百倍"。[7] 时人在述及上演此类忠孝节义之戏时，特别提到"虽妇人牧竖，往往涕泗横流，不能自已，旁视左右，莫不皆然。此其动人最恳切、最神速，较之老生拥皋比讲

---

① 陈宏谋：《教女遗规》序。

② 《白居易集·策林四》。

③ 《周礼·地官·大司徒》。

④ 汤来贺：《内省斋文集·梨园说》。

⑤ 刘宗周：《人谱类记》卷下。

⑥ 《梨园说》。

⑦ 梁恭辰：《劝戒录五编》卷6。

经义、老衲登上座说佛法功效更倍”，至于《度蚁》、《还带》等剧，“更能使人知因果报应，秋毫不爽；杀盗淫妄，不觉自化，而好生乐善之念油然生矣。”① 李渔在谈到这类忠孝节义之戏的功能时也说：

> 窃怪传奇一书，昔人以代木铎。因愚夫愚妇识字知书者少，劝使为善，诫使勿恶。其道无由，故设此种文词，借优人说法与大众听，谓善者如此收场，不善者如此结果，使人知所趋避。是药人寿世之方，救苦弭灾之具也。②

而诸如《西厢记》、《牡丹亭》、《红楼梦》以及“《红梅》、《桃花》、《玉簪》、《绿袍》等记不啻百种”则一概被斥为“导淫”、“导邪”，“妇人皆动邪心而以淫奔秽行为可歌可舞之美谈，其为祸岂不烈哉”！乃至“各乡从前质朴者，因演戏而习冶容矣。闻某村演戏席罢之后，妇女逐优人而去矣。又见有嗜戏之家处子怀孕淫乱非常矣”。③ 尤其串客之花鼓小戏对乡村妇女极有吸引力，因其“白口油子，又都是土语，使妇女小儿们听了，句句记得……若打听得某处有串客做，则约妯娌、会姊妹、带儿女、邀邻舍，成群结队，你拉我扯，都去看到。做一日看一日，做一夜看一夜，全然不厌……种种伤风败俗之事，都从看串客起因”。至有俗语云：“风流淫戏做一出，十个寡妇九改节”，又云：“乡约讲说一百回，不及看淫戏一台。”④ 于是各地官绅纷纷以严行议禁淫戏弹唱为“第一要务”⑤，禁止妇女“垂帘看戏”每被立为“犯之不孝”的家训。清《翼化堂条约》规定：

---

① 刘宗周：《人谱类记》卷下。
② 《闲情偶寄·词曲部·戒讽刺》。
③ 《梨园说》。
④ 《得一录》卷11。
⑤ 《得一录》卷10。

淫盗诸戏，最系地方风化，宜约集耆老团董，立议永禁。一乡则责成乡董，一族则责成族长，均须于庙宇公处，或祠堂善堂，立议永禁。如某族人有点演淫戏者，祠中究责以不孝论，不改者立加斥逐。[①]

与此同时又千方百计因势利导，充分利用这一形象教化工具，“须以劝善惩恶，鉴古勖今，俾妇孺咸知观感，于风俗人心，不无裨益”。[②] 明儒王阳明于《传习录》具体提出，要使民俗反朴还淳，当“取今之戏子，将妖淫词调俱去了，只取忠臣孝子故事，使愚俗百姓人人易晓，无意中感激他良知起来，却于风化有益”。有的“盛代之名儒”居然也亲撰传奇，名为《五伦全备》，其“振启淳风”演唱化俗之用心可谓良苦。[③] 汤来贺《梨园说》提出的见解代表了统治阶级控制利用歌舞戏剧教化民俗的对策：

演戏为乐亦属常情，不能尽禁，亦不必尽禁也。惟谕优伶，凡忠孝廉节积善累仁昔人之善行皆许为之。是虽费民财无损于风俗也。惟严禁导淫之曲。不拂其情而匡之使正，则吾之理顺而词直，彼安得不从哉！倘居官者实能以人心风化为己任，有犯必惩；而乡绅士庶又从而赞之，互相为戒，则习俗自端，淫行必少，有益于世道岂其微哉！

一方面滩簧小戏“败俗伤风，为害极酷”，另一方面“凡劝化之最足动人者”又“莫如演做好戏”。[④] 无论从哪方面看，歌舞戏剧以及演义小说都是教化民俗，特别是控制影响妇女思想感情行为取向最为形象有效的手段。

---

① 《得一录》卷 11。

② 张光裕：《小谷山房杂记》卷 1。

③ 陶辅桑：《桑榆漫志》。

④ 梁恭辰：《劝戒录五编》卷 6。

③重视仪典民俗宗教活动的教化影响

"以五礼防万民之伪而教之中"，是司职教化的大司徒又一重要职责。[①] 按《说文》示部云："礼，履也。所以事神致福也。"礼的初始含义原为祭祀祖先、天神的仪典，后渐与宗法等级制结合融为具有广泛政治内容的礼仪规范。其中妇礼构成女子道德教育的核心内容。女子在日常生活中端习各种浸透男尊女卑、男女有别精神的繁琐礼仪，对于"化成于习"、内化成坚定的道德操守，起到不可低估的作用。官府、宗族隆重举行的吉、凶、军、宾、嘉等种种典礼仪式，类如《周礼》所载州长"以岁时祭祀州社，……春秋，以礼会民而射于州府，凡州之大祭祀、大丧，皆莅其事"[②]，这种仪典活动本身也同样起到凝聚、向心、感化熏陶思想感情的作用。妇女通过参与祭祖、祭神、婚礼、丧礼以及其它宗教民俗祭祀活动，沐浴于肃穆神秘的宗教气氛和浓厚的宗族亲情氛围，油然产生对历史传统、妇女自身地位以及现行道德规范、社会秩序的强烈依附、认同和归属感。一般情况下，妇女临祭也得"列于内席，坐次以序"，清明前三日墓祭亦"素服诣行礼"[③]，惟"凡祭日，妾妇无出者不得与"[④]，不遵祖训有违妇礼者"不许与吉凶礼"[⑤]，"再嫁者不见礼于宗党"。[⑥] 婚礼"纳采用雁"，取其为随阳之鸟，妻从夫之义也。[⑦] 新妇只有三月庙见之后方"成妇之义"，未庙见而死，"不迁于祖，不祔于皇姑……归葬于女氏之党，示未成

---

① 《周礼·地官》。

② 《周礼·地官》。

③ 《姚江竹桥黄氏宗谱·家规》。

④ 《山阴县州山吴氏族谱·家教》。

⑤ 《姚江竹桥黄氏宗谱·家规》。

⑥ 《崇明县志·风俗》。

⑦ 参见《仪礼·士昏礼》注疏、《礼记·昏义》疏。

妇也”。[1] 而“聘则为妻，奔则为妾”[2]，妻子“生礼死事，以夫为尊卑”[3]，纳妾则根本不行婚礼，不得举行任何仪式。凡此种种仪典都反复重申和强化了严别嫡庶、不齿再醮失节、妇女绝对从属于夫族的社会心态，以收“涵美气质，熏陶德性，或可不劳而致”之功效。[4]

宗教活动也被用做教化妇女的工具。“常使持经念佛，教以四德三从”成为家庭中训女的戒条。[5]《蒋氏家训》规定：

> 女子稍长，每月朔望，命其先礼佛，次谒见祖父母及父母，善诲导之。盖女性多鸷，礼佛所以启其慈心也。雍容谒见，所以娴事舅姑之礼也。[6]

佛教本来不认君父，但经中国宗族社会移花接木，成为启迪女子慈善、谦柔、孝敬之心的酵素，也和儒、道一起宣扬“德言婉顺，容工温习”、“明四德以淑芳型，却七情以归至道”[7] 一类的说教。因果报应思想更成为诱骗女子恪守妇礼的利器，《佛说黄氏女看经宝卷》称：

> 黄五姐方才七岁，每日吃斋烧香，拜佛诵经。后来阎王差二金童唤到阴司，因对经不差，令游地狱，看明受罪鬼魂，好传与世人得知。[8]

《池上草堂笔记续录》具体渲染了某女受“佛姆化导”，历观地狱

---

① 《礼记·曾子问孔疏》。
② 《礼记·内则》。
③ 《唐律疏议·名例二》。
④ 《陆桴亭论小学》，《养正类编》卷2。
⑤ 周思仁：《欲海回狂集》卷2。
⑥ 蒋伊：《蒋氏家训》，《借月山房汇抄》本。
⑦ 《增演坤甯妙经》“女教章”、“资生章”。
⑧ 黄育楩：《佛说黄氏女看经宝卷》。

的种种惨状：

> 先见血河浩渺无涯，有诸女人或倒浸河内，或蓬发上指，或侧身横睡血流遍体。复见刀山高耸云霄，百万雪刃互相撑柱，中有罪人横斜刀上，既死复活，活而又死。更令左右携灯照我入黑暗狱，见众鬼皆盲，头大如斗，颈细似管，鼻涕长尺许，若醉若痳。从黑狱出，见旋磨中血肉下坠，鸡鸭啄食，黑风吹余，肉复变为人，鬼卒寸磔其肉，重磨作粉，化蝇蚊蚁子，……我心酸泪下，问姆："何不救之？"答曰："罪大障深，安能即出，汝知怕否！"[1]

佛教法师广开俗讲，宣扬轮回报应，也对教化女子产生了重大影响。中唐文溆法师"善吟经，其声宛畅，感动里人"，长安"愚夫愚妇乐闻其说"，竟至"听者填咽寺舍"。[2] 清地方官员把《邪教阴报录》等果报轮回读物视作"唤醒愚民"之"救世良方"，甚至出钱出力"急为刻印，遍为施舍，并雇唱词人到处歌唱，愚夫愚妇闻而流涕"，以此为"治本"之大计。[3] 明代并由官府出面定期举行"乡厉"、"祭厉"活动，公然用鬼神报应威慑百姓遵从政令教化。[4] 政府官员在礼拜城隍时，要求士民以自己的言行与圣训《六谕》对照检查，"如有平日素行与此不合者，翻然改悔，洗涤肺肠，庶免天谴；其素行与此相合者，务益加劝勉，以徼神眷"，而有"亵渎神明"者，则"必遭殛罪，决不眷祐"。[5] 持经礼佛等官方控制的宗教民俗活动和轮回报应思想，对钳制女子思想行为发生重

---

① 《池上草堂笔记续录》卷5。

② 赵璘：《因话录》。

③ 黄育楩：《续刻破邪详辩》。

④ 《明会典·礼部·群祀》。

⑤ 陆陇其：《三鱼堂外集》卷5。

大影响。但对不合正统女教精神的宗教民俗活动，官府则严加禁止。诸如“今日某神出游，明日某庙胜会，男女奔赴，数十百里之内，人人若狂”[①] 之类的谒庙进香活动，即因有悖不出闺门、严别内外的妇礼，且有混杂宣淫之嫌，而遭严禁。

还应特别提到的是，中国古代一直沿袭着“内宰中春诏后率外内命妇治蚕于北郊以为祭服”[②] 的传统。乾隆九年（1744 年）总管内务府折奏详细记录了清代皇后“躬祀先蚕”、“行躬桑礼”的情景：

> 皇后躬桑，助采之蚕妇令穿青屯绢面、月白杭绸里夹袍；共助妃嫔、王妃、命妇采桑之蚕妇，令穿青布面、蓝布里夹袍；执彩旗、唱歌词者，令穿画金钱五色缎面贯钱袄。皇后亲蚕躬桑大典，需用女官四十六人。此内典仪二人、赞引二人、传赞六人、司香二人、司帛二人、司爵二人、奉福酒四人、奉福胙四人、对引二人、相仪二人、补阙八人。至蚕母例二人、蚕妇例二十七人。蚕妇即用内苑历年养蚕之人为之，朝夕居蚕室饲养。蚕母则于内外命妇中择年高迪吉之二员为之，只领礼仪之事，不必移居蚕室。蚕眠上簇之际，皇后不时亲莅阅视。茧成之日，蚕母以告蚕宫令，蚕宫令告内务府大臣转奏皇后。届期，皇后率领妃嫔前往蚕坛受茧。是日质明，蚕宫令以酒果告于先蚕之神，其祭品、上香、行礼俱同告祭常仪。皇后到坛后，蚕母献茧，皇后受茧。女官捧盆注水，蚕妇濯茧，佐助皇后缫丝。皇后亲分茧于妃嫔，蚕妇佐助妃嫔缫丝，并择茧之圆洁者，皇后恭献皇上、皇

---

① 《培远堂偶存稿文檄》。

② 《周礼·天官》，并参见沈德符《万历野获编》卷 3，《亲蚕礼》。

太后。[1]

历代皇后作为宫闱之主，“非不尊也，使令之辈非不众也”，之所以躬自勤劳举行如此隆重的祀蚕亲桑典礼，“诚有见于上倡下从之道耳”[2]，着眼点仍在宣传教化。

(2) 惩恶劝惧

“惩恶抑淫，致人于劝惧，莫先于刑”。[3]德教毕竟不是万能，刑罚对于禁恶仍有不可替代之功效，而且因有刑罚惩恶为后盾，德教才更能充分发挥教化劝善的作用。在统治者看来“刑可助化，不可专行”[4]，如秦王政二十年（前 227 年）南郡守腾颁布《语书》所强调指出的：“凡法律令者，以教道（导）民，去其淫避（僻），除其恶俗而使之之于为善殹（也）”[5]，刑罚亦可当作惩恶劝惧助成教化的必要手段。早在《尚书·尧典·虞夏书》中即有“扑作教刑”的记载，“犯礼是不率教，故云为教官为刑也”[6]，对于犯礼不率教者，负责教化的教官握有扑挞惩罚之权。“以乡八刑纠万民”，亦为大司徒应当履行的职责。乡八刑包括“一曰不孝之刑，二曰不睦之刑，三曰不姻之刑，四曰不弟之刑，五曰不任之刑，六曰不恤之刑，七曰造言之刑，八曰乱民之刑”。《周礼·地官》并载，“凡万民之不服教而有狱讼者，与有地治者听而断之，其附于刑者，归于士”，对于不服教化构成狱讼者，要会同地方长官审讯判决，那些触犯刑律的重罪，则须转归专主司法的刑官断

---

① 参见《清宫述闻·述内庭一》。
② 《内则衍义》卷 15。
③ 《白香山集·刑礼道论》。
④ 《隋书·高祖本纪》。
⑤ 《睡虎地秦墓竹简》第 15 页，文物出版社 1987 年 11 月版。
⑥ 孙星衍：《尚书今古文注疏》。

处。传说中尧时三苗所设"椓"刑，即为专门惩治妇女的刑罚。《尚书·吕刑》"宫辟疑赦"注云："宫，淫刑也：男子割势，妇人幽闭，次死之刑也。"幽闭即椓窍之法，系"用木槌击妇人之胸腹，即有一物坠而掩闭其牝户，只能溺便，而人道永废矣"。[①] 当然受宫刑者未必尽皆为淫，但观李悝《法经·杂律》"妻有外夫则宫，曰淫禁"的条文[②]，可知早期确有一部分是用以惩罚妇女的淫乱行为。《周礼·媒氏》还载有"男女之阴讼，听之于胜国之社，其附于刑者，归之于士"的规定。族长、家长对于妇女亦有笞捶惩罚之权。《说文》释父字："矩也，家长率教者，从又举杖"。这种权力得到法律保护，"刑罚不可弛于国，笞捶不得废于家"明文载入《唐律疏义》。[③] 明清律俱规定子女违犯教令，父母依法决罚邂逅致死者勿论，元代甚至"诸父有故殴其子女邂逅致死者"，亦得"免罪"。[④] 对于"淫荡无耻，玷辱祖宗"的犯奸之女，宗族家长实际上拥有勒砍处死的权力。[⑤] 关于妇女有不顺父母、无子、淫、妒、有恶疾、口多言、盗窃等"恶行"即予离弃的七出规定，首见于《大戴礼》和《家语》，至《唐律》又正式以法律形式确认，成为父家长束缚妇女思想行为的重要武器。春秋时宋鲍苏仕卫三年而娶外妻，原妻就自认"七去之道妒正为首"，因惧被"见弃"，只得心甘情愿"事姑愈谨"。[⑥] 就是女方家族对被休弃遣返的女子亦不宽贷，"凡女嫁被出者，有罪则居之别室，闭其出入，为窍以通

---

① 参见程树德：《汉律考·刑名考》

② 参见董说：《七国考》。

③ 《唐律疏义·名律一》。

④ 《元史·刑法志》。

⑤ 《刑案汇览》44：2a～3a，参见瞿同祖：《中国法律与中国社会》第9页，中华书局1981年12月版。

⑥ 刘向：《列女传·宋鲍女宗》。

饮食”。[①] 为了严肃妇礼，有的家族甚至罪及管教不力的丈夫和袒护女儿的父母，宋余靖家族便规定：

若妄谐伉俪不有家法者，骄悍、妒忌、淫僻、长舌、私溺子女皆为家之贯索，罪坐其夫；若本妇果系顽梗，其夫亦无可奈何者，族中据本夫告词询访的确，当祖宗前合族公斥，或送之外氏家，亦少有所警。至本族出嫁之女或有服毒、投河、自缢，究否任凭他族，本族无容苛求；则不独为出嫁女戒，且为本族所娶轻生者谨，此不究之深究也。至于恶俗相聚……无故往来，挑弄是非者，一有如此，重惩勿轻！[②]

惩恶劝惧之时，往往采取“合族公斥”等方式当众羞辱，以增强避恶从善的教化功效。清人俞樾描绘过一起将因奸被处死女子肆意羞辱示众的情景：

光绪六年五月间，湖北汉口镇人见江中流下来一木板，其板凡数重，以巨絙缠束之。上卧一女子，貌颇娟好，四肢皆贯以铁环，钉着于板，不能展动。旁置钱三千文，又有瓷坛一具，中实饼饵，即在其右手之侧，胯下有一人头，视之僧也，已臭腐不堪。板上插木为标，书其上曰：“此女金口人，年十九，僧年四十二；女死则仁人君子取此钱买棺敛之；若其不死，则有饼饵可延其数日之命，见都不必救，救而收留之者，男盗女娼。”于是见者皆不救之，任其漂流而去。金口距汉口六十里，莫知其为谁氏女也。[③]

南朝宋明帝为惩治刘休妒妻王氏，特令休妾笞王氏二十杖，并令

---

① 《霍渭崖家训》。

② 《余氏族谱·忠襄公族谱·家规》。

③ 俞樾：《右台仙馆笔记》卷 9。

刘休于宅后开小店，“使王氏亲卖扫帚皂荚，以此辱之”。[1] 官府有与百姓立约“孀妇愿嫁与守者具牒受判。庭立二本，一木书羞，愿嫁者跪之；一木书节，愿守者跪之。”[2] 社会上对孀妇再醮者“必加以戮辱，出必不从正门，舆必勿令近宅，至家墙乞路，跣足蒙头，群儿且鼓掌掷瓦而随之。”[3] “因鬼神为禨祥，而为之立禁”，“借鬼神之威，以声其教”[4]，犹如法之于礼，神鬼报应也被利用来对违反妇礼的行为在思想领域实行制裁，明代府州县官举行“祭厉”、“乡厉”，公开对犯有奸淫诈伪等恶行者厉声恫吓：

似此顽恶奸邪不良之徒，神必报于城隍，发露其事，使遭官府。轻则笞杖决断，不得号为良民，重则徒、流、绞、斩，不得生还乡里。若事未发露，必遭阴谴，使举家并染瘟疫，六畜田蚕不利。如有孝顺父母，和睦亲族，畏惧官府，遵守礼法，不作非为，良善正直之人，神必达之城隍，阴加护佑，使其家道安和，农事顺序，父母妻子保守乡里。……[5]

社会上充斥着种种恶妇横遭报应的奇闻：或因对婢妾烧钉烙目、刀截耳鼻而招致自身两目俱枯、诞女亦无耳鼻[6]；或云醮妇忽接原夫手书，怒斥：“遗弃我之田畴，移蓄积于别户。不念我之双亲，不恤我之二子。义不足为人妇，慈不足为人母。吾已诉诸上苍，行理对于冥府。”[7] 就是正史也多把历史上一些重大火灾归咎于上天

① 《太平御览》卷960。

② 《名山藏·臣林记》。

③ 同治《祁门县志·风俗》。

④ 《淮南子·氾论》。

⑤ 《明会典·礼部·群祀》。

⑥ 张鷟：《朝野佥载》

⑦ 洪迈：《夷坚甲志》卷2。

对“以妾为妻”、“妻妾数更”等违礼之举的惩罚，“夫人骄妒，皇子不繁，乖《螽斯》则百之道，故灾其殿焉！”[1] 这种“行违神祇，天则罚之”的天谴神殛意识，成为高悬妇女头顶威慑她们信守妇礼的利剑。

(3) 褒奖劝善

帝王官府用旌表等方式大张旗鼓地褒奖表彰有节行的妇女，是古代中世纪激劝教化妇女的一个重要原则和手段。

所谓旌表，即由官府为被表彰者建牌坊、悬匾额、立祠堂，以示奖劝。《周书·毕命》已有“旌别淑慝，表厥宅里，彰善瘅恶，树之风声”的记载。吕祖谦注曰：

> 荣辱不止于一时，而流芳遗臭将传百世而未泯，所谓树之风声也。人存政举，人亡政息，惟风声所传，可以鼓动千百年之远，虽事往迹陈而兴起如新，此旌别之本心也。[2]

以清代为例，官府“采访频仍，凡属孝子、悌弟、贞女、节妇，至行可嘉者，例得褒旌，岁费帑金数十万，建坊立祠，聿昭盛典”，其目的无非“俾人人知所观感，凡若此者，皆可以振聩觉聋，宏宣教化也”。[3] 如丘浚谈及“严旌别以示劝”时指出的，“于夫众人委顺之中而有特然卓立之行，旌而表之”，意在“使天下这为人女、为人妇、为人母者咸知违理之可羞，而一惟礼义之是慕”。[4] 赐赠封号、青史留名和旌表立祠一样，同属莫大的精神鼓励。此外还常伴之以赏赐钱物，蠲免其家赋役等物质奖励。

---

① 《晋书·五刑志》。

② 参见《古今图书集成·经济汇编·考工典·坊表部》。

③ 余治辑：《得一录》卷11。

④ 丘浚：《大学衍义补·严旌别以示劝》。

据刘向《列女传》记载，春秋战国以至西汉时期已在上述几方面对妇女实行褒奖。宋鲍苏之妻因宽容不妒、谦而知礼、养姑甚谨，“宋公闻之，表其闾，号曰女宗”。[①] 郃阳邑任延寿妻季儿亦因有义行，“冯翊王让闻之大其义，令具复其三子而表其墓”。[②] 鲁之山野妇人弃子救侄义退齐兵，“鲁君闻之，赐妇人束帛百端，号曰义姑姊”。[③] 陈之少寡之妇，夫死不嫁，奉养其姑二十八年，“汉孝文皇帝高其义、贵其信、美其行，使使者赐之黄金四十斤，复之终身，号曰孝妇”。[④] 除以上个别褒奖的事例外，汉宣帝神爵四年（公元前58年）还统一诏赐“贞妇顺女帛”。[⑤] 平帝“复贞妇，乡一人”。[⑥] 东汉安帝元初六年（119年）二月，“诏赐贞妇有节义谷十斛，甄表门闾，旌显厥行”。[⑦] 地方上三老掌教化，贞女义妇也得“扁表其门，以兴善行”。[⑧] 唐代玄宗下诏：“式闾表墓，追贤纪善事，有劝于当时，义无隔于异代，其忠臣义士、节妇烈女史籍所载德行弥高者，所在亦置一祠宇量事致祭。”[⑨] 代宗则因李氏、裴氏等妇人“懿范传家，柔明植性，顷因寇难，克彰义烈。或请代父死，表因心之孝；或誓逐夫亡，操难夺之节”，诏令“宜膺赠饰，俾光休美。李氏可赠孝昌县君，裴氏可赠河东县君，仍编入

---

① 刘向：《列女传·贤明·宋鲍女宗》。

② 刘向：《列女传·节义·郃阳友姊》。

③ 刘向：《列女传·节义·鲁义姑姊》。

④ 刘向：《列女传·贞顺·陈寡孝妇》。

⑤ 《汉书·宣帝本纪》。

⑥ 《西汉会要·民政二》。

⑦ 《后汉书．安帝本纪》。

⑧ 《后汉书·百官志五》。

⑨ 《册府元龟七》。

史册”。[①]。明初太祖还特别要求天下军民衙门将已经旌表的孝子节妇“于所在旌善亭内附写行孝守节缘由”。武宗正德六年（1511年）命有司支银三两以为不受贼污的贞烈妇女殡葬之资，并“仍于旌善亭傍立贞烈碑，通将姓字年籍镌石以垂永久”。[②] 褒奖旌表妇女之事，自周代以来，几乎无代无之，正史方志破例为列女留下一席之地。“诗咏宫化，史记壶仪，有国者之贵贤内助也，士庶之家岂不然哉”，宗族谱牒中也有因“族内德如诸母多可表见”，而设“列女传”、“妇德列传”，将其“胪列于前，并为之乐道”。[③] 历代褒奖旌表之风以明清两代最盛。明洪武元年（1368年）朱元璋首次将旌表褒奖节妇立为常规定制，颁布了昭示具体标准和奖励手段的旌表条例；

民间寡妇，三十以前夫亡守制、五十以后不改节者，旌表门间、除免本家差役。[④]

清代旌表范围更加扩大：

孀妇守节至六年以上身故者，一体旌表。[⑤]

凡守节之妇，不论妻妾俱可请旌。[⑥]

民间贞女未婚闻讣，矢志守节，绝食自尽，照例旌表。[⑦]

拒奸被害，及因人调戏羞忿自尽之烈妇烈女，按口

① 《旧唐书·列女传》

② 《明会典》。

③ 康熙《陈氏宗谱·妇德列传》。

④ 《明会典》。

⑤ 《光绪会典事例》。

⑥ 《嘉庆会典》。

⑦ 《嘉庆会典事例》。

给银三十两，建立专坊。[1]

就是那些“仆妇、婢女、雇工之妇、捕役贱隶之妻及尼僧道姑有拒奸自守，不为强暴所污，因而致死者”，也“俱准旌表”。只是限于身份卑贱，仅“给银建坊于本妇墓前，毋庸祠内设位致祭”。[2]本来“向例凡妇女强奸不从而被杀者皆予旌表”，已被奸污“例不旌表”，后又区别对待，补充规定：“凡强奸已成，本妇被杀之案”，如凶手在两人以上，“则显然孱弱难支，当略其被污之迹，原其抗节之心，应与强奸不从因而被杀者一体旌表”；倘凶手仅止一人，“则当详究被奸之妇，有无捆缚情形；被奸之时有无别生枝节。各省督抚于题本内详细声叙”。[3]康雍等朝曾一度规定对夫亡轻生从死者概不旌表，但实际上旋禁旋旌，以“舍生取义，究属人所难能……若给予旌表，亦足以激薄俗而励纲常”为由，屡屡破例“著加恩旌表”。[4]乾隆年间，甚至规定“童养之妻，尚未成婚，而能以礼自持，坚拒夫之私奸，因而致死，应照例旌表”，惟“令建坊于烈女父母之门”。[5]为恐“日久仍至泯没，不能使民有所观感”，清世祖雍正元年（1723年）还曾特发谕旨“着该督抚学臣及有司遍加探访，务使苦寒守节之家同沾恩泽”。[6]凡此种种，可谓细密周备之极。

从褒奖旌表妇女的内容来看，如上所述，绝大部分集中在贞操节烈方面。尤其在封建社会后期，标以“盟心古井”、“松筠节古”、“玉洁筠清”、“冰檗清操”、“清标彤管”、“彤史流芳”等美称的节烈牌坊祠堂，遍布城乡，随处可见。“或请代父死，表因心

① 《同治户部则例》
② 《道光礼部则例》。
③ 《嘉庆会典事例》。
④ 《光绪会典事例》。
⑤ ⑥ 《嘉庆会典事例》。

之孝；或誓逐夫亡，操难夺之节”[1]，妇女的孝行是与节烈并列能够获得旌表褒奖的美德。以孝妇著称大抵是因“割股刺臂，唶蛆尝粪”[2]一类的奇行。一般情况下“割股或致伤生，卧冰或致冻死，恐民仿效，不准旌表”,[3] 流传下来的事例不似节烈获旌多见。不过历史上也还是有不少准旌的特例。明江西新城王宗洛妻陈氏，因姑老病重，“祷于灶神，取刀刺胁，得肝一叶，煎汤送进，姑食之而美……妇虽无痛号，而创口血水未干，为小姑所窥，合家惊传，姑方悟妇之割肝也”。事闻，巡抚“题扁旌表其门曰‘奇孝格天’”。[4]《四言闺鉴》亦载“吴诚割肝”之事，其注云：“《列女传》吴氏性孝，姑病急，祷于神明，割肝事之，病果愈，诏旌奖之”。清雍正六年（1728年）谕称“部议以割肝乃小民轻生悬孝，自无旌表之例，应不准行”，但又“念割肝疗疾，事虽不经，而其迫切救母之心实属难得，深可怜悯，已加恩准其旌表矣”。[5] 因孝行获旌表的还有一类是终身不嫁对父母尽孝的孝女。元人刘因撰《王孝女旌门铭》提到，“以母丧感念，遂不嫁终身，州上其行，御史按实，礼部令旌表之”。[6] 清雍正初年还因“定例旌表孝子、顺孙、义夫、节妇，惟孝妇旌表未有成例”，于是覆准，“但妇女孝行无亏，宜邀旌典”。[7] 乾隆《会典》进一步规定“旌表节孝之礼……孝女与孝子同”。《嘉庆会典事例》则云：“孝女以父母未有子侄，终身不嫁，照孝子一例旌表”。节烈、孝行之外，其余如鲁义姑姊、宋鲍

① 《旧唐书·列女传》。
② 吕坤：《闺范》卷3。
③ 《嘉庆会典事例》。
④ 《重刻女二十四孝图说·剖肝救姑》。
⑤ 《嘉庆会典事例》。
⑥ 《古今图书集成·经济汇编·考工典·坊表部》。
⑦ 《嘉庆会典事例》。

女宗等也都因履践妇礼、妇德出众而受到表彰。

旌表褒奖是引导妇女趋"善"的巨大鼓励，富有教化移俗的深意，在实际生活中产生了深远影响。"明兴著为规条，巡方督学岁上其事，大者赐祠祀，次亦树坊表，乌头绰楔，照耀井闾，乃至于僻壤下户之女，亦能以贞白自砥，其著于实录及郡邑志者不下万余人"，其他姓名湮没者更不可胜计了。[①] 清制"礼部掌旌格孝妇、孝女、烈妇、烈女、守节、殉节、未婚守节，岁会而上，都数千人。"[②] 正因为"尊崇贞节，凡青年矢志，白首不渝者，例得褒旌，或建坊，或立祠，所以鼓励廉耻，激扬风化者，无微不至"，以故"人人感奋，奇节苦行远过前朝"。[③] 清梁恭辰曾列举实例称："李二曲先生于所居乡建立节孝公祠，自此一方百十里间无再醮者"。如梁所提出的："劝化以表彰幽潜为急，盖激浊扬清，鼓励廉耻，所以感人者最捷。晚近人心不古，无所触则不奋，故凡地方中，遇有孝子悌弟、贞女节妇，宜捐资代为请奖，或总建坊，或立扁额，或于社庙祠宇之侧，设立孝子节妇公祠，邀同人朔望拈香，春秋致祭，庶潜德幽光，不致终于埋没。观感之下，当必有人人奋勉者。"[④]

社会教化是拥有多种手段的整体综合系统。"庆赏罚刑，事异而同功，皆王者之所以成德也"[⑤]，无论宣传礼法政令、惩邪羞恶，还是利用褒旌、民俗以及小说戏曲等形象手段感化，最终立足于养成妇德。康熙九年（1670年）十月清圣祖谕礼部指出：

至治之世不专以法令为务，而以教化为先。其时人

① 《明史·列女传序》。

② 《清史·列女传序》。

③ 余治辑：《得一录》卷11。

④ 梁恭辰：《劝戒录五编》卷6。

⑤ 董仲舒：《春秋繁露·四时之副》。

心醇良，风俗朴厚，刑措不用，比屋可封，长治久安，茂登上理，盖法令禁于一时，而教化维于可久。若徒恃法令而教化不先，是舍本而务末也。[①]

这是统治阶级向往的理想局面。但要促成这种局面的出现，却须刑、礼、道交互为用，“当其惩恶抑淫，致人于劝惧，莫先于刑；划邪窒欲，致人于格耻，莫尚于礼；反和复朴，致人于敦厚，莫大于道。是以衰乱之代，则弛礼而张刑；平定之时，则省刑而弘礼；清静之日，则杀礼而任道”。[②] 统治阶级即以正面宣教与礼法禁恶、褒旌劝善“循环表里，迭相为用”，铸成强大的教化“场”。古代中世纪女子置身于其中，“朝夕熏陶，或能为其化。如蓬生麻中，不扶自直；鹰变成鸠，形为气感”。[③] 这个威力巨大的教化场潜移默化地塑造着妇女的思想灵魂，有力地控制她们的举止言行，其功效远非一般耳提面命的说教所能比拟。

五、培养妾婢家妓的特殊教育

妾、婢、家妓与正室夫人之间名分地位相差悬殊，男主人对她们的需求也不尽相同。娶妻是缔结正式婚姻，全在于“合二姓之好，上以事宗庙，下以继后世也”[④]，并不能反映主观的爱好，而只是在尽“客观的义务”。因而族规家法中每有“正室宜论德不论才色，白头相敬，家之祥也”[⑤] 之类的说教。蓄养妾婢家妓情况则

---

① 《古今图书集成·经济汇编·选举典·教化部》。

② 《白居易集·策林三·刑礼道》。

③ 李渔：《笠翁偶集·声容部·选姿·态度》。

④ 《礼记·昏义》。

⑤ 蒋伊：《蒋氏家训》。

不同，既有“立妾为嗣续计”的考虑[1]，又有“蓄婢妾，教之歌舞，或使侑樽，以为宾客之欢”一类的需要。[2] 对此，李渔有一段文字论之甚详：

> 至于姬妾婢媵又与正室不同。娶妻如买田庄，非五谷不殖，非桑麻不树，稍涉游观之物即拔而去之，以其为衣食所出，地力有限，不能旁及其他也。买姬妾如治园圃，结子之花亦种，不结子之花亦种；成荫之树亦栽，不成荫之树亦栽，以其原为一情而设，所重在耳目，则口腹有时而轻，不能顾名兼顾实也。使姬妾满堂，皆是蠢然一物，我欲言而彼默，我思静而彼喧，所答非所问，所应非所求，是何异于入狐狸之穴，舍宣淫而外一无事事者乎？[3]

对于可以随便买卖转让的妾婢，统治阶级自然无法全部按正统妇德来管束，履践妇礼主要是良家女子正室夫人的专利，而对妾婢则更加看重服侍主人的技能才艺。至于女乐家妓更专靠歌舞色艺取悦于人。“王侯将相，歌妓填室，鸿商富贾，舞女成群”[4]，古代中世纪官宦豪门、富室大家、包括一些进士举人、学者名流蓄养妾婢家妓之风颇为兴盛，汉代甚至出现贵族外戚和皇帝争用女乐的情况。一些功臣名将如张禹家中，也专门备有丝竹管弦，平日饮宴即由女子相伴奏乐取乐，直至深夜。马融家中在堂上特制绛帐，帐前接待生徒，帐后专列女乐。南北朝时宋散骑常侍杜幼文家“女妓数十人，丝竹昼夜不绝”，皇帝微行夜出常在他家门墙之

---

① 《庞氏家训·严约束》。

② 《袁氏世范》卷3。

③ 李渔：《笠翁偶集·声容部·习技》。

④ 裴子野：《宋略》。

间聆听管弦。[1] 这些女乐家妓技艺精湛，其中出类拔萃者，“声伎之妙，冠于当时，法部中精绝者殆不过之”。[2] 唐宋以来一些文人墨客蓄养的妾婢家妓也大多精通音律，声容并茂，有的还通诗词，有文才，主人每有新作，她们随时吟唱。白居易在《小庭亦有月篇》中曾提到“菱角执笙簧，谷儿抹琵琶，红绡紫绡随意歌”，从其自注可知这四名小“臧获”俱为白居易蓄养的家妓。擅长度曲的词人姜夔也曾留下“自琢新词韵最娇，小红低唱我吹箫”的名句。[3] 明清两代富贵之家则多有蓄养女乐戏班的风气。妾婢家妓之间虽然也有差别，但在侧重以才技色艺事人这一点上又有共同之处。明末侍御史钱岱家女乐戏班中就有张寅舍、冯观舍、徐二姐、周桂郎四人兼为侍妾。[4] 此外唐宋以来还盛行官妓，士大夫文人饮宴每召官妓侑觞，宋代官办酒肆为招揽生意“诱之使饮”，竟“命娼女坐肆作乐以蛊惑之”。[5] 达官贵人们所欣赏的自然是那些文雅风流，才、色、艺俱佳的上等妓妾，而这些才艺通常需要自幼接受系统严格的培训方可练就。于是培养妾婢家妓的特殊教育便应运而生。《南史·沈约传》中即有专教女妓演习歌舞的“妓婢师”之称。清吴伟业《读陈其年刊江白下新词》之三亦有“沈郎莫作齐宫怨，唱杀南朝老妓师”之句。

民间培养妾婢家妓的途径有二，其一是由家庭聘请教习施教，主要用于调教女乐戏班；另外社会上还专有以收养训练幼女贩作妓妾牟利者。属于前一种情况的如《笔梦》中披露的钱岱家女乐戏班。该班配有十三名女优：

---

① 《宋书·杜骥传》。

② 江少虞：《宋朝事实类苑》卷 18。

③ 姜夔：《过垂虹桥》。

④ 参见据梧子：《笔梦》，《虞阳说苑·甲编》。

⑤ 《燕翼诒谋录》卷 3。

老生张寅舍，家人女。两眉疏秀，颜色洁白，頬有微靨，体态端雅，弓足。得幸于侍御，改名秦玉，为侍妾三十余年。侍御卒后，入尼庵，奉佛以终。

正旦，韩壬壬，北京人。紫膛色，颐额方正，丰姿绰约，足略弓。后适家人子张五郎。

正旦，罗兰姐，苏州人。姿容昳丽，身材短俏，弓足。后因习舞折腰成病，归母家。

外，冯观舍，名翠霞，扬州人。眉目清秀，长大姣好，足略弓。侍御于侍妾中命为首领。侍御卒后，旋卒于第中。

老旦，张二姐，家人女。姿色颇艳，体态端正，弓足。年二十余适家人子罗四，张乐则来承应。

末，王仙仙，小东门竹匠女。姿色红白停匀，身材五短，弓足。侍御卒年四十余，适人。

小生，徐二姐，苏州人。脸如鹅子，丰满洁白，小口花牙，态度娴雅。为侍御侍妾，弓足独冠群妾，名佩瑶，后终侍御家。

小旦，吴三三，苏州人。眼微似斗鸡，而丰致俏丽，色态双绝，弓足而纤。后适本县顾氏子为妾。

小旦，周桂郎，苏州人。姿容妍丽，体态娉婷，弓足纤小而正平轻利，众妾莫及。趿红履不及三寸许，有凌波微步之态。为侍妾，改名连璧……

大净，吴小三，家人女。面白而圆，身材微胖，足未弓，后适家人长寿。

二净，张五舍，扬州人。姿色红晕，身材短俏，足稍弓。后终侍御家，未适人。

小净，徐小二姐，本邑人。面洁白而唇有一黑痣，颇妩媚，独未弓足。后适苏州富商。

贴旦，月姐，眉稍长曲，两颊微靥，姿色艳而喉音未细，弓足，步态也未轻利。后配家人子谭四。[①]

同时聘请了两名女教师：

沈娘娘，苏州人，少时为申相国家女优。善度曲，年六十余，探喉而出，音节嘹亮，衣冠登场，不减优孟。第中皆以沈娘娘呼之。

薛太太，旧家淑媛也。善丝竹，兼工刺绣，年五十余，侍御第中称薛太太。

以上十三人"皆女师沈薛二人教之，咸能娴习成戏"，在当地颇有名气，以至"邑中向有钱府班名，特托钱牌额，非钱府教成也"。钱家戏班中有四名女乐原系扬州监税徐太监馈赠，她们是：

张五儿，扬州人，后名张五舍，时年十二。

韩壬姐，北京人，后名韩壬壬，时年十三。

冯观舍，扬州人，时年十二。

月华儿，自云初养徐老公家，不知姓，亦不知何处人，时年十一，后名月姐。

这几个十一二岁童女进钱家前即已接受训练，"颇娴音乐"，徐太监并"屡诩其选择之精，教习之善"。余如张寅舍、张二姐，吴小三原为家人女，因有姿色，自幼培训，稍长充作家妓，兼备妾婢。《红楼梦》中描写贾蔷"从姑苏采买了十二个女孩子，并聘了教习，……就会教习教演女戏"[②]，也属此类。张岱《陶庵梦忆》曾说到教练家妓的情况：

朱云崃教女戏，非教戏也。未教戏先教琴，先教琵琶，先教提琴、弦子、箫、管，鼓吹歌舞，借戏为之，其实不专为戏也。郭汾阳、杨越公、王司徒女乐，当日未必有此。

---

① 《笔梦》，《虞阳说苑·甲编》。以下引自本篇不注。

② 《红楼梦》第十七回：《大观园试才题对额，荣国府归省庆元宵》。

丝竹错杂，檀板清讴，入妙腠理，唱完以曲白终之，反觉多事矣。西施歌舞，对舞者五人，长袖缓带，绕身若环，曾挠摩地，扶旋猗那，弱如秋药……光焰荧煌，锦绣纷叠，见者错愕。[①]

李渔《笠翁偶集》中专文论及“买姬置妾虽为自娱，己所悦者，导之使习”之道。在他看来教授姬妾女乐“习技”，包括丝竹、歌舞、文艺三部分。丝竹中又分琴、琵琶、弦琴、提琴、洞箫、笛、笙、管。习歌舞则要注意取材、正音、习态。而这一切都须具备较高文化素养，因而最重要的是“学技必先学文”，他说：

天下技艺无穷，其源头止出一理。明理之人学技与不明理之人学技，其难易判若天渊。然不读书不识字，何由明理？故学技必先学文。然女子所学之文，无事求全责备，识得一字有一字之用，多多益善，少益未尝不善，……但能书义稍通，则任学诸般技艺，皆是锁钥到手，不忧阻隔之人矣。

在此基础上，有条件的还要进一步“令女子学诗”、“教作诗余”，“书画琴棋四艺，均不可少”。[②] 一些士大夫官宦既嗜戏，又精于戏理，极重女乐的素质风度，往往亲自点教，其戏班确有超常脱俗之处。阮大铖家优，“讲关目，讲情理，讲筋节，与他班孟浪不同；然其所打院本，又皆主人自制，笔笔勾勒，苦心尽出，与他班卤莽者又不同；故所搬演，本本出色，脚脚出色，出出出色，句句出色，字字出色……其串架斗笋、插科打诨、意色眼目，主人细细与之讲明，知其意味，知其指归，故咬嚼吞吐，寻味不尽”。[③] 被张岱誉为“串戏妙天下”的一代名优彭天锡，平素绝少

① 张岱：《陶庵梦忆》卷2。

② 李渔：《笠翁偶集·声容部》。

③ 张岱：《陶庵梦忆》卷8。

首肯他人之戏，亦独心折刘晖吉家姬，赞道："女戏至刘晖吉，何必男子！何必彭大！"[1] 至于有些供役诗书之家的婢女家妓，因与公子小姐陪读及日常耳濡目染而具备一定文化修养的情况亦属常见。清人王晫在买婢初来之际曾立《课婢约》，约法数章，要求管理翰墨图书、擦桌拭窗之余，还须"背诵经文"、"凭弦渐解琴声"。[2] 魏晋时刘琰侍婢数十，"皆能为声乐，又悉教诵读鲁灵生殿赋。"[3]

为了迎合士大夫官宦声色之娱的需要，社会上有一批人专门收养、拐骗幼女，经过严格教养训练高价出售，或卖官商富室为妾，或入青楼勾栏为娼。这种情况古称"养瘦马"。赵翼《陔余丛考》云：

> 扬州人养处女卖人作妾，俗谓之养瘦马，其义不详。白香山诗云："莫养瘦马驹，莫教小妓女；后事在眼前，不信君看取。马肥快行走，妓长能歌舞；三年五年间，已闻换一主。"宋漫堂引之，以为养瘦马之说本此。[4]

明清时期扬州一带素以训养贩卖妾婢著称，据《广志绎》记载，"其保姆教训，严闺门，习礼法，上者善琴棋歌咏，最上者书画，次者亦刺绣女工。至于趋侍嫡长，退让侪辈，及其进退深浅，不失常度，不致憨戆起争，费男子心神。故纳侍者类于广陵觅之"。[5] 对姬妾和娼妓的训养各有侧重，前者比较重视女工、礼法，所谓"自幼演习进退坐立之节，即应对步趋亦有次第。且教以自安卑贱，

---

① 《陶庵梦忆》卷 5。

② 王晫：《课婢约》，《香艳丛书》本。

③ 《蜀志·刘琰传》。

④ 赵翼：《陔余丛考》卷 38。

⑤ 王士性：《广志绎》卷 2。

曲事主母”。[1] 后者更偏重于琴棋书画、诗词歌舞之类的技艺。清吴炽昌《客窗闲话》亦有一段文字述及“养瘦马”的情况：

> 金陵匪徒，有在四方贩卖幼女，选其俊秀者，调理其肌肤，修饰其衣履，延师教之，凡书画琴棋、箫管笛弦之类，无一不能，及瓜，则重价售与宦商富室为妾，或竟入妓院，名之曰“养瘦马”。遇有贫家好女子，则百计诱之，有受其诳，追悔莫及者，不知凡几……其家（养瘦马家），以老妪主政，家人婢仆数十人，咸尊之曰：“老太太”。教师十余人，诸秀女各有所业，称妪为母、为祖母、为老老者，莫不娇容美质，举止安娴。其家法，则三尺之童，非奉呼唤，不敢入中门，规矩井然，宛尔大家风范。所雇徐孺人教诸女刺绣耳，见其带女来，年甫十三四，秀外慧中，超越诸女之上，妪甚怜之。因俾母女与己共食，易女以时服，嘱同诸女入塾读书，暇时调琴作画，以及吹弹歌舞之事。[2]

调琴作画、吹弹歌舞之外，还须入塾读书打基础，足见也很重视文化素养的提高。配备教师十余人，规矩井然，学习的内容、形式也颇规范。这当然是在培养列为上者、最上者的高等妓妾。而对于绝大多数一般妓妾的“调教”则要远远粗劣不如，等而下之了。唐代孙棨《北里志》云：“初教之歌令而责之，其赋甚急，微涉退怠则鞭扑备至”。明《野获编》作者沈德符提到，他曾在扬州“见购妾者多以技艺见收，则大谬不然。如能琴者，不过《颜回》或《梅花》一段；能画者不过兰竹数枝；能奕者不过起局数着；能歌者，不过《玉抱肚》、《集贤宾》一二调。面试之后，至再至三，即立窘矣。”还有一些能书法的，情况更为可笑，如果买主是仕客，

---

① 沈德符：《万历野获编》卷 23。

② 吴炽昌：《客窗闲话》卷 6。

则写“吏部尚书大学士”；孝廉，则书“第一甲第一名”；儒者，则书“解元、会元”等字。买者见状“便相诧异，以为奇绝，亟纳聘不复他疑。到家使之操笔，则此数字之外，不辨波画。”原来这些女子因貌不甚扬，乃“始令习他艺以速售”。[①]不过一般来说，教以烹饪、刺绣、治家细务之外，亦“且教之识字，即文理不甚通顺，亦必能缮录帐目，如此乃为上乘”，年长售为人妾时，能卖出好价钱。[②]

也还有培养女子掌握特殊技能售作婢仆的。宋代“京都中下户不重生男，生女则爱护如捧璧擎珠，甫长成则随其资质，教以艺业，用备士大夫采拾娱侍，名目不一，有所谓身边人、本事人、供过人、针线人、堂前大杂剧人、拆洗人、琴童、棋童、厨子，等级截乎不紊，就中厨娘最为下色，然非极富贵家不可用”。[③]《旸谷漫录》还提到一位二十余岁的厨娘，“切抹批脔，惯熟条理，真有运斤成风之势”，“凡所供备馨香脆美，济楚细腻，难以尽其形容。食之举筋无赢余，相顾称好”。而其工价也极昂贵，以至“每展令支赐或至于绢数匹”。厨娘不但烹调技艺娴熟精绝，且“有容艺能算能书”，“字画端正”，“容止循雅”，“辞甚委曲，殆非庸碌女子所可及”，显然接受过良好教养和严格的训练。有的贫困之家乃有无女之憾，以为“使女也，教之歌舞，独不售千万钱耶？”竟把儿子“纳深屋中，节其食饮，肤发腰步皆饰治之。比年十二三岁，嫣然美女子也，携至都城，教之新声”，果然卖价“直至七十万钱”。[④]元代亦然，“北人酷爱江南技艺之人，呼曰巧儿，其价甚贵。至于妇人，贵重尤甚，每一人易银二三百两……处处有人市，价分数

---

① 沈德符：《万历野获编》卷23。

② 徐珂：《清稗类钞·奴婢类》。

③ 《旸谷漫录》。

④ 廉布：《清尊录》。

等，皆南方女也”。[①] 风气所及，有的地区如岭南一带，不论贫富之家，教女“但躬庭厨、勤刀几而已。善醯醢菹鲊者得为大好女矣……故民争婚聘者相与语曰：‘我女裁袍补袄即灼然不会，若修治水蛇黄鳝，即一条胜一条矣。’”[②]

从施教目的来衡量，这种培训妾婢家妓的教育多与拐卖妇女黑社会紧密相联，每把幼女当作牟利的商品，造就成公子哥儿的玩物，这是对女子人格的践踏与摧残，充满了血腥和污浊，是对教育一词的亵渎。但另一方面，由于这些女子较少受到礼教束缚，并有机会接触文墨，反而具备较高文化素养和才华。如同古希腊的艺妓，“由于才智和艺术趣味而高出于古希腊罗马时代妇女的一般水平之上”[③]，中国古代中世纪一些经受过严格训练的妾妓，也远比上层社会绝大多数被正统女教塑成呆板愚昧的“贤妻良母”更加“超群出众”。培养妾妓婢仆的特殊女教与正统女教之间，无论在培养目标，还是教育途径、方法、内容等方面都存在着巨大差异。《尧山堂外纪》记载了这样一件事情：明朝三杨（杨荣、杨士奇、杨溥三阁老）当权时，一日饮宴召妓女齐雅秀侑酒。齐故意迟到，人们问她“为何来迟？”回答说：“看书”。又问：“看什么书？”答曰：“《烈女传》。”三阁老听了不禁大笑，申斥她“母狗无礼。”齐雅秀答道：“我是母狗，各位是公猴。”[④] 婊子读《烈女传》，是对统治阶级一面道貌岸然鼓吹节烈，一面又逼人为娼寻欢取乐虚伪行径的辛辣嘲讽。从中也可以看出，古代中世纪的中国女子教育，在某种意义上是一种双轨制教育，其中的一轨是培养贤妻良母的正统女教，另一种是培养妾妓婢仆的特殊教育。后者

---

① 《续资治通鉴》卷 191。

② 《投荒杂录》。

③ 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第 61 页。

④ 蒋一葵：《尧山堂外纪》。

虽为正统女教所不齿，其所培训之技能色艺却又为统治阶级所迷恋，因而一定程度上为统治阶级所默许，成为与正统女教并存的一种补充形式。

应该指出的是，一般情况下，官员与娼妓交接只限于饮宴侑酒歌舞作乐，超过这个限度 而嫖妓宿娼要受法律惩处。因而此类娼妓大体属艺妓、歌舞妓。为严肃风化，稳定社会，官府对民间上演淫戏亦多采取严峻态度，厉行查禁。而且把专演淫戏的摊簧妇看得比门娼危害还大，“盖门娼虽是陷阱，然尚是愿者上钩；若摊簧妇则登台演唱，终日诲淫，酿成多少桑濮风气，其为害尤酷”。鉴于地方官对摊簧妇女不似拿到男犯照例重治，而“每以法重情轻，恐防造孽，又卑词乞怜，故多不忍加以酷刑”，乃至屡禁不息，于是清代有人提出一条重在“革其旧习，名为禁锢，实引以正路”的“拔本塞源之道”：

> 此辈皆无智愚蒙，误于幼习，含羞糊口，既难别事营生，法重情轻，更难置以极典，欲图本原之拔，必求善处之方，宜由上宪严申禁令，晓谕各属，严禁勿得以此等淫戏教习妇女，并责其就地教习蚕桑，以务本业，并于省会中设一禁锢教习局，严绝内外（如外监之例而变通之），公举老成方正者数人主其事，院内备纺织具，雇民间老妇数人，任其教习。凡遇演唱花鼓妇女，除拿到先行惩责外，随即解入省垣，收入此局，教养一二年，日给两粥一饭，使老妇督其蚕桑，蚕桑事毕，即教习木棉纺织，月课其功，半年后即可取其课利入公，仍不啻自食其力。如不愿学习，或懒于操作者，即减其粥饭（察出严责之），俾知改悔。至一二年后，业已学成，心已灰败，方许其出而从良，如有再犯，定行严办不贷。[①]

① 余治辑：《得一录》卷11。

可以肯定，民间小戏中既有生动活泼为老百姓喜闻乐见的健康内容，也有格调不高的下流淫戏。这里姑且不管“凡遇演唱花鼓妇女”一概惩责的做法是否合理，单就其设“禁锢教习局”的构想来看，可算是对女囚进行劳动教养的一套系统的方案。我们尚无可靠材料证明这个建议得到采纳并付诸实行，但也不能排除在某些地方、某种程度上曾经局部实施的可能。这件事起码能说明两个问题：其一，有利于加深对统治阶级自身肉欲横流而又提倡教化、禁止民间上演“淫戏”两重性的认识（尽管提出这一方案的官员本人私生活可能无可挑剔），这也算是“只许州官放火，不准百姓点灯”。第二，设局禁锢教习的做法亦当列为古代中世纪女子教育中特殊教育之一种。

六、佛道庵观女子教育

宗教是“支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想的反映”，是人类历史上普遍存在的一种社会现象。在这种虚幻的反映中，“人间的力量采取了超人间的力量的形式。”[①] 也就是说，宗教植根于社会现实生活，而又以其颠倒了的神奇虚幻的形式能动地认识和改造社会，从而形成特有的文化形态和社会力量，反过来对社会历史产生重大影响。在中国古代，佛道二教的影响至为深远，以至鲁迅先生称“中国根柢全在道教”，“以此读史，有多种问题可以迎刃而解”[②]；佛教后来居上，影响较道教更广。佛道二教的信仰、义理、道德规范、宗教情感深深地渗透到民族的感情、心理结构，中国汉魏以来的传统文化即为儒、佛、道三家汇合融聚的产物。作为宗教，佛道均由各自的教徒、教义、清规

① 《马克思恩格斯选集》第3卷第354页。

② 鲁迅：《致许寿裳》，1918年8月20日。

戒律、仪轨制度和寺观组织等要素构成。其宗教组织的延续发展和教义的传递播扬，必得经由传经说法师徒相授等教育途径来保证。如佛门所说，“传法有五，一受持，二看读，三讽诵，四解说，五书写。外护内护流传，即佛法僧宝不断也”[①]；道教亦强调“天地布气，师教之真；真仙登圣，非师不成”。[②] 而宗教教育在教育目标、内容、制度、方法以及组织实施等方面均有别于世俗教育，独具特色，有其完整的一套体系。比丘尼、女冠遂因此得以在一定程度上摆脱古代中世纪世俗宗法宗族社会的羁绊，受到较为系统、规范的神学教育。我们虽然没有见到直接记载佛道女子教育的详细材料，但仍能通过有关教规、仪式、制度以及一些传记等材料，对这种女教的基本状况和主要特点获得一个大致的了解。本书关于女教内容、方法部分未对庵观女教辟列专节，与此相关的情况也在此一并介绍。

1. 尼庵女教

佛教徒中出家女弟子分比丘尼、沙弥尼两类。沙弥尼（意译为“勤策女”），“谓精勤策进佛法躬行故也”[③]，指七岁以上二十岁以下受过十戒的出家女子。按照佛门规定，七至十三岁小儿出家，阿难不敢度，佛言若能驱食上乌者听度，故又称“驱乌沙弥”；十四至十九岁正合沙弥之位，“以其五岁依师调练纯熟，堪于进具故也”，又称“应法沙弥”[④]，沙弥尼亦同。比丘尼（俗称尼姑），则为受过三百四十八条比丘尼戒的出家女子。比丘尼戒较沙弥尼十戒，戒品具足，又称具足戒。另有式叉摩那尼

① 《缁门警训》卷10。

② 《太上太霄琅书》。

③ 《三藏法教·比丘尼名义》。

④ 参见丁福保：《佛学大辞典》第601页，文物出版社1984年新一版。

(意译为“学戒女”、“学法女”、“正学女”)特指年满二十受具足戒前二年学受六法(式叉摩那戒)的沙弥尼。从这些身份的区别就可看出,女子要取得正式比丘尼身份本身就要经历一个学戒学法的阶段。南朝宋尼僧正宝贤即曾宣令诸尼不得随意受戒,“若岁审未满者,其师先应集众忏悔竟,然后到僧局,僧局许可,请人鉴检,方得受耳,若有违拒,即加摈斥”。[①] 比丘尼《三百四十八戒相》则明确把“不学受女戒”、“不与学年满”、“与学不与法”勒为戒条。[②] 封建王朝为了控制、管理僧尼,还设有度牒制度。度牒自南北朝有之,名籍限局必有凭由。据《唐会要》记载,天宝六年(747年)规定天下度僧尼道士须由“祠部给牒”,即由尚书省祠部司主持对经审核合格的出家僧尼发放身份凭证。前此,唐中宗景龙初年并曾诏令天下试经度僧,“经义无滞者”方准度为僧尼。大中十年(856年)进而规定受戒时须领取戒牒,持有度牒的僧尼至官府指定的寺院,经官府指定的授戒师审试合格颁给政府认可的戒牒。度牒、戒牒制度的实施,意味沙弥尼、比丘尼必须经受良好的教育和严格的考核,这对尼庵女教提高教学水准是一个有力的促进。当然历史上也曾有过特恩度僧和纳金度僧之制,但这毕竟不是常例。与此相应,佛门亦设高等学府,金《兴中府改建三学寺碑》云:“三学者,其来远矣。爰自于唐肇起之也。迨及有辽,建三学寺于府西。择一境僧行清高者为纲首,举连郡经、律、论学优者为三法师,递开教门,指引学者。”[③] 而江苏宝华山隆昌寺直至明清犹以传授佛学、考核、传戒著称,并因其“学府”的性质,得以开僧尼云集共居一寺学佛修行的特例。

中国历史上东汉明帝(58～75年)时已有后宫阴夫人等百九

① 宝唱:《比丘尼传·宝贤》。

② 参见《三坛传戒正范》卷3。

③ 《金文最》卷34。

十余人和京师民家妇女阿潘等百二十一人出家，明帝为之在城内立三寺以安尼[1]，但她们未受具足戒，还没有取得比丘尼的身份。比丘尼的出现始于东晋。武威太守种诞之女种令仪（法名净检）常听沙门法始说法，"遂达旨趣"，后"剃落从和尚受十戒，同其志者二十四人，于宫城西门共立竹林寺"，东晋咸康（335～342年）年间"检等四人同坛止从大僧（外国沙门昙摩羯多）以受具戒"，成为中国最早的一批比丘尼。[2]嗣后，各地尼庵纷纷兴立，仅随净检弟子安令首于建贤寺出家的女子即达二百余众。至盛唐，天下已有二千一百一十三所尼寺[3]，女尼五万五百七十六人[4]，唐武宗会昌五年（845年）下诏废佛时更"天下僧尼，不可胜计"，还俗僧尼达二十六万余人。[5]从敦煌卷子所载尼姑名籍来看，当地妇女、尤其是青壮年妇女出家十分普遍，一般尼庵女尼人数亦有百人之多。

佛门女子教育的组织实施较为正规。尼庵既为供佛之寺庙，又是女尼学习经法、接受教育、进行修持的场所；因而一座尼庵事实上便是一所佛教女子学校。尼庵在接受女尼修习、进行神学教育方面与男僧寺院大体相同。从教育目标上看，男女僧尼都以追求通过习经修持而成佛、进入超脱生死轮回的涅槃境界为最高目标。其中小乘侧重个人修行，从苦难中解脱；大乘则强调悟他，济度众生。不论何种教派，都有阐发宣扬其基本教义的经典。因而讲经说法便成为僧尼每日必不可少的功课。其学习内容除佛经外，尚有戒、定、慧三学。

---

① 参见俞正燮：《癸巳存稿》卷13。

② 梁（南朝）宝唱：《比丘尼传·净检》。

③ 《唐六典》卷4。

④ 《新唐书·百官志》。

⑤ 《唐会要》卷47。

戒学是学习规范教徒宗教生活和日常生活行为准则以止恶作善的种种戒规。早期影响较大的是东晋道安制定的《僧尼轨范》。唐代禅宗名僧怀海制定《百丈清规》声称是给猿猴颈上拴铁索。元代元统三年（1335 年）更由朝廷出面重辑校定为《敕修百丈清规》，颁行全国共同遵守。此外沙弥尼须受十戒，比丘尼受具足戒 348 条，较比丘戒 250 条更为繁密。《大爱道比丘尼经》并云女子得道须除八十四态，如堕八十四态则"如入大深海，必没其身"，此八十四态极繁琐细密，不过对了解佛门衡量女子的道德标准及对比儒佛女教观念异同，倒不失为一份难得的原始材料，不妨照录：

女人喜摩眉自庄，是为一态；女人喜梳头剃掠，是为二态；女人喜傅脂粉迷惑丈夫，是为三态；女人喜娄娱细视，是为四态；女人喜丹唇赤口，是为五态；女人喜耳中著珠玑，是为六态；女人颈下喜著璎珞金珠，是为七态；女人喜著珠宝缯彩之衣，是为八态；女人喜著丝履，是九态；女人喜掉两臂行，是十态；女人喜邪视，是十一态；女人喜盗视，是十二态；女人欲视男子，见之复却缩，是十三态；女人见男子去，复在后视之，是十四态；女人欲见男子，见之复低头不语，是十五态；女人行喜摇头摇身，是十六态；女人坐喜摇头摇身，是十七态；女人坐低头摩手抓，是十八态；女人坐喜含笑语，是十九态；女人喜细软声语，是二十态；女人喜扪两眉，是二十一态；女人坐喜大声呵狗，是二十二态；女人设见男子来，外大瞋恚内自喜欢，是二十三态；女人贡高自可憎妒他人，是二十四态；女人欲得夫婿，适见佯瞋怒，是二十五态；女人见夫婿佯瞋恚之，设去复愁忧心悔，是二十六态；女人见男子来共语，佯瞋骂詈内心欢喜，是二十七态；女人设见男子去，口诽谤之其心甚哀，

是二十八态；女人轻口喜骂詈疾快遂非，是二十九态；女人喜专权纵横、非他自是，为三十态；女人慢易孤弱、以力胜人，是三十一态；女人威势迫胁、语欲得胜，是三十二态；女人借不念还、贷不念偿，是三十三态；女人喜曲人自直，恶人自善，是三十四态；女人怒喜无常、愚人自贤，是三十五态；女人以贤自著，恶与他人，是三十六态；女人以功自与、专己自可、名他人功，是三十七态；女人己劳自怨、他劳欢喜，是三十八态；女人以实为虚、喜说人过，是三十九态；女人以富骄人、以贵凌人，是四十态；女人以贫妒富、以贱讪贵，是四十一态；女人喜谗人自媚、以德自显，是四十二态；女人喜败人成功、破坏道德，是四十三态；女人喜私乱妖迷正道，是四十四态；女人喜阴怀嫉妒、激厉谤勃，是四十五态；女人论评诽议、推负与人，是四十六态；女人又巨说谤正道清净之士、欲令坏乱，是四十七态；女人喜持人长短，迷乱丈夫，是四十八态；女人喜要人自誓、施人望报，是四十九态；女人喜与人施、追悔责人、毁訾高才，是五十态；女人喜自怨诉、骂詈虫畜，是五十一态；女人喜作妖媚、蛊道厌人，是五十二态；女人憎人胜己、欲令早死，是五十三态；女人喜持毒药鸩饵中人、心不平等，是五十四态；女人喜追念旧恶，常在心怀，是五十五态；女人喜自用，不受人谏，谀谄怯慷自可，是五十六态；女人喜疏内亲外，伏匿之事发露于邻落，是五十七态；女人喜自健，烦苛轻躁、不由丈夫，是五十八态；女人喜自骄矜，挝捶无理，自嗔自喜，欲令人畏之，是五十九态；女人喜贪欲之行，威设自由，欲作正法，违戾丈夫，是六十态；女人喜贪淫，心怀嫉妒，多疑少信，怨憎渐地，是六十一态；女人喜恚怒，蹲踞无礼，自谓

是法，是六十二态；女人喜丑言恶语，不避亲属，是六十三态；女人喜骄蹇自恣，轻易老小，无有上下，是六十四态；女人喜自可，恶态丑怼，言语无次，是六十五态；女人喜好嗜美，不避禁法，是六十六态；女人喜禁固丈夫，不得与人言语戏调，是六十七态；女人喜缭戾自用，轻毁丈夫，言不逊顺，是六十八态；女人喜危人自安，以为欢喜，是六十九态；女人喜诅赖憋恶，毁伤贤士、谄诡姿饰、惑乱道德，是七十态；女人喜鬼黠谀谄，谓人不觉，是七十一态；女人喜贪得恶亡，得便欢喜，亡便愁恼，呼嗟怨天，语言嗹口，是七十二态；女人喜骂詈风雨，向电咒咀，恶生好杀，无有慈心，是七十三态；女人喜教人堕胎，不欲令生，是七十四态；女人喜孔穴窃视，相人长短、有财产不，是七十五态；女人喜调戏，必固迷误人意，是七十六态；（七十七原缺）女人喜摘娆丈夫，令意回转不能自还，是七十八态；女人喜刳胎剖形、视其恶露，是七十九态；女人喜笑盲聋喑痖蹇躄自决恶他人，是八十态；女人喜教人去妇，欲令穷困，是八十一态；女人喜教人相挝捶，合祸证受，是八十二态；女人喜教人作恶斗讼，相言县官，牢狱系闭，是八十三态；女人喜倡祸导非，大笑颠狂，人见便欲得以倚狂勃强夺人物，令人呼嗟，言女人甚可畏也，是八十四态；明当知之。女人能除此八十四态者，无不得度、无不得道、无不得佛也。①

明晓、精通并诚心恪守诸种戒律，是出家为尼所必须具备的前提条件，有违犯者需行忏悔，受到惩罚，直到逐出山门。

定学即禅定，指通过自我控制意识活动，安心静虑地修行，进

---

① 《古今图书集成·博物汇编·神异典·尼部》。

入心绪宁静高度集中的精神状态，以“远离爱欲”、“无烦恼”、“解脱魔羂”、“解脱成熟”，并“证真空之理”。[①]《六度集经》云：“复有四种禅定，具足智慧：一常独处，二常乐一心，三求禅及通，四求无碍佛智。”佛教徒需于一心考物、一境静念的禅定境界中思虑义理，领悟佛教智慧，故以禅为学道之最要者。宝唱《比丘尼传》载南朝齐尼僧盖“博听经律，深究旨归，专修禅定”，受业于隐审二禅师，“禅师皆叹其易悟”，直至晚年“终日清虚，通夜不寐”。另有法延尼“亦以禅定显闻”。[②] 南朝宋尼僧果“戒行坚明，禅观清白，每至入定辄移昏晓绵神净境，形若枯木”，甚至“身冷肉僵，惟气息微转”，人谓已死，惊告寺官，“始欲舁徙，便自开眼，语笑寻常”。[③] 另一位宋尼法相建禅斋，亦“坚如木石，牵持不动，咸谓已死。后三日起，起后如常”。[④] 以上诸尼修习禅定都达到了很高境界。

慧学指养成佛教智慧，以取得分别事理、决断疑念、断除烦恼、获得解脱的力用。

戒、定、慧三学互相关联，只有严守清规、听闻佛法、深思义理，并在此基础上进而修习禅定，“翘心注想”[⑤]，证悟人生和宇宙的实理，如此通过“定慧双修”方可习得佛教智慧，从欲望和烦恼中解脱出来，进入涅槃境界而成佛。其间各环递进相扣，缺一不可。上举数尼便因能做到“戒律坚明”、“禅观清白”、“博听经律”、“深究旨归”、“专修禅定”而获得超常慧力，禅史留名。

文化知识是否列入尼庵女教学习内容，文献缺载；但具备一

---

① 《月灯三昧经》七。

② 《比丘尼传·僧盖》。

③ 《比丘尼传·僧果》。

④ 《比丘尼传·法相》。

⑤ 《比丘尼传·元藻》。

定文化素养和识文断字能力是研习经卷的基本前提。佛教“五明”中的“声明”即相当于语言学中的训诂和词汇学。佛教徒称释家经典为内学，余皆统称外学。历史上博通外学、广征儒书、经史，旁及子、集，以证释典的高僧大有人在。一些半路出家的成年女尼有可能在世俗生活时已经习就，有的甚至本来就“博涉经史”[1]、素养颇高；而为数众多的自幼出家者，如清代江震间女尼“大都自幼受育于尼庵”[2]，则全无这方面的基础。即使受过十戒的沙弥尼最小也只有七岁，她们中间也有一些日后成为精通佛学的名尼，如晋尼支妙音“幼而志道”，后来居然“博学内外，善为文章……每与帝（晋孝武帝）及太傅中朝学士谈论属文，雅有才致，籍甚有声”[3]；齐尼僧敬自幼“与建安寺为尼作弟子”，至五六岁后，“读经数百卷，妙解日深”[4]；德乐八岁“入道为晋陵光尼弟子”，“笃志精勤，以昼继夜，穷研经律，言谈典雅”[5]；僧念“十岁出家为法护尼弟子，从师住太后寺，贞节苦心，禅思精密，博涉多通，文义兼美”。[6] 她们的素养、才识显然主要经由尼庵学得。可以肯定，一般的识文断字、社会知识也是尼庵女教中一种必不可少的基础教育，只是这种教育多半结合在佛经、佛法的传授过程中同时进行。

女子学佛最初师法于男僧，所谓“尼有十戒，得从大僧受，但无和上（尚），尼无所依止耳”，要成为比丘尼亦须于男僧主持之戒坛受具足戒。但一般尼庵传授经法则由女尼担当，净检等最早

---

① 《比丘尼传·道瑗》。

② 《梵门绮语录》卷1。

③ 《比丘尼传·支妙音》。

④ 《比丘尼传·僧敬》。

⑤ 《比丘尼传·德乐》。

⑥ 《比丘尼传·僧念》。

的一批沙弥尼始立竹林寺时，便“未有尼师，共谘净检”，“检蓄徒养众，清雅有节，说法教化，如风靡草”。[①] 此后更皆以女尼为寺主，全面主持尼庵的传经教育事宜，佛门中乃有尼僧正、尼讲、尼师、尼法师、尼大师之称。[②] 南朝宋尼宝贤即曾敕为都邑僧正，因“甚有威风，明断如神，善论物理，群枉必释，秉性刚直，无所顷挠”而享有盛誉。[③] 至北宋开宝五年（927 年），太祖不满女尼于僧寺戒坛混淆受戒，诏命“应尼合度者，只许于本寺起坛受戒，令尼大德主之，如违重置其罪”，此后“尼受戒不须入戒坛，各就其本寺也”。[④] 尼庵女教的师资及各级教职管理人员俱由女尼自行担任。当然也并不绝对排斥从男僧受教，听高僧讲经说法。宋代朝廷专门对赐给僧尼的师号名称做了统一规定，其中僧师号三十一，尼师号三十三，甚且多于男僧。[⑤]

佛教教育的方法尤具特色。特别是禅宗重视整体把握，于内心深处体认、顿悟。如达摩《悟性论》所说，“直指人心，见性成佛，教外别传，不立文字”。往往用各种自然、社会现象比喻，或以暗示性的语言动作为机锋、棒喝，相互辩难，以启发内省、自悟。其余教派虽重视通过文字、言句系统传授经法，但与世俗教育相比，也更多注重调动个人意志力、激发主体意识，重视对知识的整体理解和把握。佛门中讲解经义者称讲师，其中精通佛法

---

① 《比丘尼传·净检》。

② 参见丁福保：《佛学大辞典》第 433 页，文物出版社 1984 年新一版。

③ 《比丘尼传·宝贤》。

④ 《燕翼贻谋录》。

⑤ 参见李攸：《宋朝事实·释道》。

者尊称为法师，又有五种法师[①]、十种法师[②]之称。另有读师或都讲，配合讲师相辅为教。讲经时讲师、读师升之高座，于佛前左右相对而坐，先开题，由读师读唱经题，讲师讲解经义，并可由读师、听者问难，讲师答辩，讲堂颇为活跃。课后又由徒众复述、复讲、互相研讨辩难，并可定期（每月初三、初八、十三、十八、二十三、二十八）"入室请益"，个别辅导答疑。[③]女尼讲说佛经始于竺道馨，《比丘尼传》云道馨"沙弥时常为众使，口恒诵经，及年二十，诵《法华》、《维摩》，其足戒行后，研求理味、蔬食苦节，弥老弥励。住洛阳城东寺，雅能清谈，尤善小品。贵在理通，不事辞辩，一州道学所共师宗。比丘尼诵经，馨其始也"。[④]《僧史略》亦称道馨"通《法华》、《维摩》，研穷理味，一方宗师，此则尼讲说之始也"，并提到其时为"东晋废帝太和三年（368 年）"。[⑤]历史上以讲经说法著称的尼师不乏其人。她们中间有的如妙相"每说法度，常惧听者不能专志"，遂"涕泣以示之，是故其所启训皆能弘益"[⑥]；有的"披著法衣，聪明敏哲，博闻强记，诵《法华经》、讲《维摩》小品，精义妙理"[⑦]；有的"言辞哀恳，听者震肃"[⑧]；还有的"似不能言，及辨析名实，其辞亹亹，诵《大涅槃

---

① 一受持、二读经、三诵经、四解说、五书写，为此五种弘通法华者，谓之五种法师。参见《佛学大辞典》。

② 《辩中边论》有十种法师颂云："谓书写供养，施他听披读，受持正开演，讲说及思修。"

③ 元《敕修百丈清规》卷 5。

④ 《比丘尼传·竺道馨》。

⑤ 高承：《事物纪原》卷 7。

⑥ 《比丘尼传·妙相》。

⑦ 《比丘尼传·道仪》。

⑧ 《比丘尼传·道贵》。

经》，五日一遍……大小悦服，久而弥敬”。[1] 南朝齐尼昙彻“尤能讲说，剖毫析滞，探颐幽隐，诸尼大小，皆请北面，随方应会，负帙成群，五侯七贵、妇女已下，莫不修敬”。[2] 华严寺尼妙智曾应齐武帝敕请讲《胜鬘》，开题及讲时，“帝数亲临，诏问无方，智连环剖析，初无遗滞。帝屡称善，四众雅服”。[3] 北宋政和三年（1113年）宋徽宗甚至“诏尼慧光入内庭对御升座说法，赐号净智大师”。[4]《金刚持验》的一段记载还再现了明万历年间水晶庵老尼（别号独目金刚尼）会讲辩难的情景：

> 每开期会讲，善信环集。一士子问曰：“《金刚经》何以有三十二分？”答曰：“一以贯之，儒佛皆然，何得许多段落。”说偈曰：“佛说《金刚》妙出群，一言了悟绝声闻；有人解得《金刚》旨，四八何须逐段分。”一僧问曰：“何以谓之金刚？”答曰：“金刚人皆有的，何须恁般问。”说偈曰：“金刚果信是金刚，百炼千锤永不伤，粉碎虚空些子在，只今惟见佛毫光。”又有人曰：“师通晓佛义，何以不现男身？”答曰：“形有男女，性无彼此，莫作差等观。”说偈曰：“男女何须辨假真，观音出世果何人；皮囊脱尽浑无用，试问男身是女身。”

因其“随问随应，灵敏异常”，“远近皈依者无筭”。[5] 女尼师讲经说法在历史上产生了深远影响，晋尼康明感“江北子女，师奉如归”，道容“善占吉凶，逆知祸福，世传为圣……后晋显尚佛，道容之力也”；宋尼法净任京邑都维那（寺主知事）“随方引汲，德

---

① 《比丘尼传·僧端》。

② 《比丘尼传·昙彻》。

③ 《比丘尼传·妙智》。

④ 《学佛考训》，转引自《古今图书集成·博物汇编·神异典·尼部》。

⑤ 《古今图书集成·博物汇编·神异典·尼部》。

化如流。荆楚诸尼及通家妇女莫不远修书嗛求结知识”；齐尼净贤“建斋设讲，相继不绝，当时名士莫不崇敬”，净珪“为世法则，传授训诱，多能导利当世归心”，德乐“学众云集，从容教授，道盛东南”。[1]

以上史料确切表明古代尼庵女教与男僧寺院教育的宗旨、方法大体相类，而和世俗正统女子教育有较大差异。其基本特点是形式规范，僧尼定期集体听讲。法师上堂说法需升座、行香、击鼓鸣钟，有一套固定的行香、定座、经讲、上讲程序，是为讲经仪。宋元照记讲经顺序为初礼三宝、二升高座、三打磬静众、四赞呗、五正说、六观机进止、七说竟回向、八复作赞呗、九下座礼辞。[2] 日常六时行道、饮食唱时法，则为课诵斋粥仪。寺院尼庵还统一订有朝暮课诵的定规。按照明末的规定，教徒每日有“五堂功课”、“两遍殿”。早殿两堂功课，也称早课，通常诵《大佛顶首楞严神咒》、《般若波罗密多心经》。晚殿三堂功课，诵《佛说阿弥陀经》、《礼佛大忏悔文》和《蒙山施食》仪文。此为僧尼必须修持的定课，违者依例罚钱。[3] 此外还有一批专为女教徒颂读的《大爱道比丘尼经》、《观世音三昧经》、《善女人经》等经卷。

在教学方法上，尼庵女教形式多样，生动活泼，受持、看读、讽诵、解说、书写五法结合，既有集体会讲，又有课余复讲、质疑辩难、研讨切琢，并配合“入室请益”，因材施教，个别辅导。尤其向民间推广教义每采用转读、梵呗、唱导等声情并茂的方法。所谓“咏经则称为‘转读’，歌赞则号为‘梵呗’”，而“唱导”则

---

① 《比丘尼传》所载《康明感》、《道容》、《法净》、《净贤》、《净珪》、《德乐》等传。

② 《四分律行事抄资持记》卷 39。

③ 参见方立天：《中国佛教与传统文化》第 158 页，上海人民出版社 1988 年 4 月。

为“宣唱法理开导众心”。[①] 在讲经教学过程中综合运用诵读、讲说、歌唱、赞叹等多种手段，反复阐明佛理，抑扬顿挫，宛转动听。女尼和男僧一样，亦可充任“俗讲”之经师。唐玄宗开元十九年（731 年）禁断俗讲时便称“近日僧尼，此风尤甚，因依讲说，眩惑闾闫……或出入州县……或巡历村乡，恣行教化”。[②] 独目金刚尼会讲说法时，即“善信环集”，发问者既有僧人，亦有“士子”，她兼用直说义理的“契经”与短小灵活的“偈颂”等方式，取得很好效果。为保证质量，通常还编有讲疏，这种教本义疏实即据以宣讲的讲义，所谓“疏即训疏，谓疏决文义使无尘滞”。[③] 南朝齐尼智胜便曾“自制数十卷义疏，辞约而旨远，义隐而理妙”。[④] 清初王士禄编《然脂集》所收尼超衍《密印语录》、尼济印《仁风语录》、尼自如《语录》也属于简易教本的性质。针对民间俗讲所编“变文”，更大大增加故事情节，把枯燥干巴的教义敷演为曲折诱人之小说以吸引听众。在传经说法时还充分注意到“善构妙理”[⑤]、“善诱循循”[⑥]，“善于开导，工谈义理”[⑦]，并千方百计调动尼众主体自觉，启发冥思、自学，以求“机才赡密”[⑧]、“思致渊深，神照详远”[⑨]、“才智慧解，率由敏悟”[⑩]。

---

① 《高僧传·经师篇》。
② 《唐大诏令集》卷 113。
③ 《灵芝盂兰盆记》上。
④ 《比丘尼传·智胜》。
⑤ 《比丘尼传·业首》。
⑥ 《比丘尼传·僧盖》。
⑦ 《洛阳伽蓝记·胡统寺诸尼》。
⑧ 《比丘尼传·昙罗》。
⑨ 《比丘尼传·安令首》。
⑩ 《比丘尼传·法盛》。

佛教建筑、雕塑、音乐、绘画等艺术手段在僧尼教育中也占有重要地位，发挥了潜移默化的宗教美育功能。寺庵建筑的雄伟庄严、金碧辉煌；各式佛像或空灵飘洒，或和蔼亲切，或端庄敦厚，或威严勇武，烘托出浓郁的宗教氛围，氤化为神秘、肃穆、令人诚心皈依、敬畏向往的宗教情感。而尼庵及周围景观的选址，每“依于地分所宜处，妙山补峰半岩间，种种岩密两山中，于一切时得安稳；芰荷青莲遍严池，大河泾川州岸侧，远离人物众溃闹……舍离在家绝谊务，勤转五欲诸盖缠”①，演说持诵之处亦“或有名山，多诸林木，复多花果交流，如是之处，说为胜地”。② 如此恬静幽雅的环境，利于尼众潜心修习、专心领会佛理的深奥旨趣。以“远、虚、淡、静”为特色的佛教音乐极富感染力，“音教”亦为弘扬佛理的重要手段。《法华经·方便品》偈曰：“若使人作乐，击鼓吹角贝，箫笛琴箜篌，琵琶铙铜钹；如是众妙音，尽持以供养，皆已成佛道。”《法华经·信解品》亦云：“我等今日，闻佛音教，欢喜踊跃，得未曾有。”绚丽多彩的佛教绘画同样起到“令众欢喜，由得道福”③，激发宗教热忱扩大宣传影响的功用。其中各种佛像以及描绘释迦牟尼教化众生事迹的佛传图、本生图、敷演佛经内容的经变图，可供信徒礼拜敬奉，可装饰为寺庵壁画，并可配合俗讲向听众展示解说。所谓经变画即“变相”，意为佛经变现出的图象，用千姿百态的画面图解经义。一些寺庵甚至设百戏、女乐以扩大影响，增强吸引力，如北魏景乐寺“至于大斋，常设女乐。歌声绕梁，舞袖徐转，丝管寥亮，谐妙如神。以是尼寺，丈夫不得入。使往观者，以为天堂”。后来寺禁稍宽，更“召诸音乐，逞伎寺内。奇禽怪兽，舞抃殿庭，飞空幻惑，世所未睹。异端奇术，

---

① 《大日经》卷7。

② 《苏悉地经》卷上。

③ 《贤劫经·四事品》。

总萃其中。剥驴投井，植枣种瓜，须臾之间皆得食。士女观者，目乱睛迷。"[1] 宗教美育的诸种艺术手段，无非"譬犹善医，以饬蜜涂逆口之药，诱婴儿之入口耳"[2]，其立意于播扬教义感化人心是十分明显的。虽然尼庵教育意在传授佛理，在教学方法技术上仍不免要遵循一定的规律。恰恰在这方面，尼庵女教比起一般世俗正统女教更为系统规范，更加生动活泼，在古代中世纪女子教育史上占有独特的地位。

2. 道观女教

道教祀神之祠庙及道徒修炼的场所谓之宫观、道庵。凡出家入道者"必须投庵。庵者舍也，一身依倚。身有依倚，心渐得安，气神和畅，入真道矣"[3]；而"收习身心，操持节操，究竟经典"则是"择山水明秀、形全气固之地创立庵舍"的又一重要目的。[4]"修持尽是女黄冠，自小辞家学住山"[5]，女十岁初学道者称"南生弟子"，此后经习经修炼，逐级考核，分别授予不同冠服品位及称号。因唐代出家道姑戴黄冠，而中国古代本无女子戴冠之制，故又称女道士为"女冠"，宋徽宗宣和元年（1119 年）改女冠为女道尼。如《正一法文外箓仪》所说，"凡男女师皆立治所"，女师亦可自立，主持道观女教事宜。宋代颁赐道教师号，女冠三十七、道士三十四，女冠师号名目亦多于道士。道教继承道家崇拜女性的传统，认为"虽有男女，性无差别"[6]，"大道不问男

---

① 《洛阳伽蓝记》卷 1《景乐寺》。
② 《宋高僧传·少康传》。
③ 《重阳立教十五论》。
④ 《道门十规》。
⑤ 刘克庄：《紫泽观》。
⑥ 《增演坤宁妙经·性命章》。

女，皆能有成"[1]，主张"修仙修佛，希圣希贤，总无男女可分，惟在心志精虔"[2]，因而较为尊重女子的主体意志和权益。针对世俗社会歧视迫害女子，道教经典《太平经》还曾提出要"救冤女之命"。[3] 为此女冠教育在道教系统中得到充分肯定，这点远非世俗女教观念可比。道教在发展过程中与儒、佛既排斥又互补，特别与佛教互相吸收借鉴，表现在女子教育方面颇多相似之处，而同时又有其自身的特色。关于道观女教的文献资料亦不多见，这里侧重从和佛教尼庵女教对比异同的角度勾划一个大致轮廓。

道教《太上全真早坛功课经序》云：

> 功课者，课功也。课自己之功者，修自身之道也。修自身之道者，赖先圣之典也……经之为经，是前圣之心宗；诰之为诰，乃古仙之妙法。诵之诚者则经明，行之笃者则法验。经明则道契于内，法验则术彰于外。经明法验而两全，内功外行而俱有。此是住丛林者之规范，升仙者之梯蹬。

道教徒同样有"五堂功课"、"两遍殿"，道姑不随班诵经者罚以跪香。

严明清规戒律是维持教义、凝聚教团的基本前提，故道教也极重视向道徒授受戒律。《洞玄灵宝玄门大义》释戒为"解也，界也，止也。能解众恶之缚，能分善恶之界，防止诸恶也"，意在防恶。律则为依据戒规所定，用以惩罚犯戒者的条文，使犯戒者知所畏惧。诸种清规戒律不但起到维持正常宗教活动和日常生活秩序的作用，而且是一种道德修养的手段，有益于循规入道。清咸丰六年（1856 年）号为道教全真祖庭的北京白云观颁定《清规

---

① 用中增一子：《女金丹》序。

② 《增演坤宁妙经·实证章》。

③ 《太平经》卷 35。

榜》，宣称："祖师开坛，聿重规矩之范，欲求心清而意静，必须蹈矩以循规。故美玉成器，全赖琢磨功深；精金再熔，具凭锻炼力厚。"对有违犯所立二十三条清规者，分别罚以跪香，迁栴（降职）、杖责、逐出，直至"顶清规，火化示众"。《清规榜》并强调："以上清规条律，原系祖师之玄范，指示后学，入道之阶梯也。阐扬大道，而陶情淑生之具也。诚能遵此修持无过，抑且功完行满，不患仙阶难登、瑶池难赴。有志入道者当以身命为本，廉耻为重，戒之，慎之"。除男女道徒共同遵守的清规，还有专为女修者规定的戒律。《女金丹》列有《入门戒规》十二条："一戒妄念迭生，二戒纵欲贪淫，三戒刚暴残刻，四戒烦恼嗔怒，五戒忧思惊恐，六戒目多妄视，七戒耳多妄听，八戒多言狂妄，九戒悭吝惜财，十戒杀生害命，十一戒不节腥荤，十二戒慢道轻师。"并指出"妇女所当戒者虽不止十二条，能戒此十二件，去仙不远矣"。[①]《女丹十则》"立法教人"，亦载六条戒规：

第一戒：要孝养翁姑。若无翁姑，凡族亲以及尊长于我者，皆宜谦恭尽道，敬老尊贤。

第二戒：要端方正直。凡行动举止以及服饰衣物，宜从朴实庄重，勿致奢华。

第三戒：要谨慎言语。凡应接上下，宜小心说话。以及他人是非，彼此议论，并师授妙谛，皆宜忍口，恐生嫌言致祸。

第四戒：要小心行持。凡坐炼工夫，宜居净处。倘在秽侧路旁以及浸湿喧闹之地，大宜避忌。

第五戒：要尊师重道。凡遇高明，请教必当谦受，勿致谤语崇兴，矢口相对。自高自恃，不能受益。

第六戒：要立志存心。凡进道修行，必誓以终身，或

① 《女丹集萃》第 59 页，北京师范大学出版社 1989 年版。

> 期以数世，勿失坚心苦志，有误前程。
>
> 以上六戒诚为女子修行要道，着实工夫。倘不从此规戒，当逐出门外，任他自弃可矣。姑录于此，女真鉴观。[1]

道教经典还再三强调，惟“真修女流，一心守吾门清规，行吾门口诀，日夕不懈”者，方有望“从此进修，成仙可冀”；而那些“奇忒之妇，口是而心非，前行而后悖……如此之人是孽海中之物耳”，非但无缘得道成仙，且要“生受五苦之厄，死遭阴律之刑，吾门不度此辈耳”。[2] 表明了道教对女冠修习恪守清规戒律的严格要求。

道观设坛祭祷斋醮法事的宗教仪典，也是道徒自身教育、修炼、接受陶冶的一种途径。道观中设方丈（律师）、讲师、都讲、戒师、法师、训师等教职，女冠亦得任女师。[3] 德高博学功深的高功大法师负责主持法事，两名都讲法师引导行礼拜揖、领唱赞颂，并有监斋法师、侍经法师、侍香法师、侍灯法师等各司其职。届时吟诵经文，歌唱赞、咒、偈，宣读律令、禁戒，穿插进行。同时以钟、鼓、磬、笙、铙、钹等法器奏乐相伴。其科仪程式包括奏乐、发炉、唱赞、唱道、降圣、启师、存念、存神、烧香、上香、捻香、进茶、长跪、宣咒、宣词、宣疏、宣进状、宣表、诵经、祝真文、说戒、忏悔，步虚、焚化、散花、分灯、卷帘、送圣、送神、辞师、谢师、复炉、出堂颂、出户等等。道教师传之经忏符箓亦须时常念诵佩持，道徒每日早晚各一次“日诵功课”，

---

① 《女丹集萃》第 39 页，北京师范大学出版社 1989 年版。道教中派别繁多，除清修道派外，符箓等许多道派并不要求信仰者出家，因而部分戒规涉及世俗家庭生活中应遵循的准则。

② 《女丹集萃》第 39 页，北京师范大学出版社 1989 年版。

③ 参见《正一法文外箓仪》。

上殿奉诵经文，并相应规定了一套固定的内容、程序，包括做“早坛功课经”也配奏曲牌，有利于烘托气氛、精神贯一，增强效果。其集体诵经、讲经说法的程式、手段、方法，与佛教相互影响，如出一辙。余如运用建筑、雕塑、音乐、绘画等艺术手段发挥宗教美育功能方面，亦有异曲同工之妙。

道教声称“道无男女，体其乾坤”[①]，是强调在得道成仙这一点上男女平等并无区别，并不意味无视男女之间的生理差异和社会“性角色”的区别，而且能够针对这种差别专门制定传授女丹功法。其间既兼顾男女之间的共性，又照顾到女子的特点，由此而形成一套师承体系，立下“女受传女，男受传男”[②]的科禁。晚清贺龙骧纂缉《女丹合编》，详细列举了女子修行经常遇到的障碍和容易出现的弊端：

> 有谤修行之人者；有鄙修行之事者；有厌闻修行之说者；有阻人修行之路者；有不知修行之美者；有知美而尘缘难割者；有割尘缘、入空门，徒享清福而不勇往前进者；有幼无依、老无靠、事烦帐逼，赖佛逃生、苟求衣食者；有卤莽躐顸不循阶级者；有笼统乾坤不知与男丹有别者；有知男丹经而不知有女丹经者；有皈依佛门念佛修性而不知点女丹诀窍以修命者；有皈依玄门以男子脐下一寸三分中之炁穴误指为女玄关者；有归入善堂只知吃斋敬神、念经拜佛、放牲行善、邀福免祸而不知女子修行以斩赤龙为急务者；有不悔过忏罪、消冤解孽、禳灾降魔、立功立德、穷理尽性，辄取下手修命者；有人虽善良而习染太深，自高自恃，不求明师口诀妄斩赤龙者；有执著玄关、积气成疾反以致死者；有斩赤龙

① 《增演坤宁妙经·坤基章》。

② 《汉武帝内传》。

后不知男丹火候工夫次序者；有偶经魔考如刀兵、水火、瘟疫、官非、口舌、谣言及护法师友或病、或死、或散，因退道心，半途而废者；有得一知半解即自夸大，以为道在是者；有伦常人事应了未了，碍难清修者；有游思杂念、利欲熏心、天人交战、虽修未修者；有愿守贞修行而为娘家眷属阻挠者；有愿守节修行而不见容于婆家眷属者；有羡慕仙佛而不急早回头，推到来年者；有欲厚积养道之资然后修行者；有贪得无厌、满腔嗔毒、痴情太甚、不绝房事、爱网交加、不舍儿女，妄求仙缘者；有气字未化，忧成包块，光想成仙者；有身不庄严、心不清净、口吐是非、甘为妄人而望天仙接引者；有妄杀性命而藉口于放下屠刀立地成佛者；有不忌荤酒而藉口酒肉穿肠道在心、又云"酒肉穿肠过，佛在当中坐"者；有口虽斋而心如狼虎，视翁姑妯娌如仇敌者；有误入旁门不知正道者；有误信三姑六婆降仙、扛神、走阴、观花、观水之说颠疯成性，或诱入淫室者；有暗引良女作人炉鼎、已作黄婆因而自败名节者；有朝山入庙、乱投僧道，或善门男师种下情根者；有尼姑、道姑及善门师嚷领天恩充顶航，以符章、咒印、神水、神剑、神打、步斗、烧丹、服饵之术周流四方、开示女流，借道敛财者；有得口诀不图自利即欲利人者；有得口诀传匪人，泄天机自遭谴责者；有得人不传、断绝道种者；有错听奸僧野道南宫黄白之言，多置丹房、器皿、鼎炉、琴剑，炼服三元大丹、飞身帝阙、到头无成、伤心破产者；有乱采日精月华、吞云吐雾、呼吸空气，或服草木金石、或搬运肢体丹田，致成重病不可救药者；有谓身属破体、破漏难修，自甘暴弃者。凡诸流弊，皆难证果。

之所以不能证果成仙，或因心性不正，或因家庭、社会阻挠，或

者不知男丹女丹的差异，或者误信三姑六婆邪言，归根到底咎在“不求明师口诀”、“为盲师邪友所惑”，而“误入旁门，不知正道”。正确的途径是“若欲证果，必明丹经，以书证身，以身证书，以书中所有之理、身中所现之象，质诸师、叩诸友，以分邪正，以决从违”。女冠修炼、或者说女冠教育的关键在于明辨女子在秉性、形体和功法三方面区别于男子的特点：

> 男属阳，阳则清；女属阴，阴则浊。男性刚，女性柔；男情急，女情缓；男念杂，女念纯；男主动，动则气易泄，女主静，静则气易敛；男为离，如日，一年一周天，女为坎，如月，一月一周天；男气难伏，女气易伏。此秉性之不同也。
>
> 男喉有结，女喉无结；男乳无汁，小，女乳有汁，大；男基凸，女基凹；男曰精室，女曰子宫；男命在炁穴中，女命在乳房中；男以腰为贤，女以血为贤；男为精，其色白，名白虎，女为血，其色赤，名赤龙；男精阳中有阴，女血阴中有阳；男精之炁充足，女血之炁些微。此形体之不同也。
>
> 男先炼本元，后炼形质，女先炼形质，后炼本元；男阳从下泄，女阴从上升；男修成，不漏精，谓之降白虎，女修成，不漏经，谓之斩赤龙；男精逆行而成仙，女血直腾归心窍；男七莲难放易收，女七莲易放易收；男修曰太阳炼气，女修曰太阴炼形；男曰胎，女曰息；男白虎降则茎缩如童体，女赤龙斩则乳缩如男体；男出神迟，成道亦迟，女出神速，成道亦速；男可自升，女必待度；男必面壁，女少还虚；男成为真人，女成为元君。此功法之不同也。若性命之理则无不同。吾告女流，必先于不同处求其同、又于同处求其不同……此万古不易之定论也。

针对女子形体、生理结构和性格气质的特点而采取相应的女丹功法修炼，是道观女子教育的显著特点。为此，道藏中专有一批论述传授女子修炼的经诀教本，其中主要有《壶天性果女凡十则》、《女金丹》、《樵阳经女功修炼》、《女功炼己还丹图说》、《女丹要言》、《西池集》、《女丹诗集》、《女真丹诀》、《增演坤宁妙经》、《坤诀》、《女丹歌》、《女丹法》、《丹阳真人马祖谕女子修道浅说十一条》、《坤元经》、《女修正途》、《泥丸李祖师女宗双修宝筏》等二十余种。[①] 道教内丹功法向为师徒口耳秘传，如阳火阴符、周天度数之类悉皆秘而不宣。女丹读本破例“泄玄中妙谛，露天机秘奥”，对“斩赤龙”入手功法详陈直述，意在“普渡人间”[②]，是道教普及女子教育、提高女冠修炼水平的一种努力。如遇坤女问道，则“教以多看古书，证其所授”。女丹读本对比男女修炼的同异，“将其所以同者何如，所以异者何如，并逐节次第何如，形于楮墨，以为问津程途，俾得寻文释义，不致鱼目以混珠，深知力行”[③]，便充分发挥了规范、指导女冠修炼的教科书作用。同时道观女教也十分重视师承秘授，强调尊师重道、盟守师训，《女丹十则》六戒和《女金丹》入门戒规均将此悬为戒条。《入门戒规》“戒慢道轻师”条云：

> 自古仙真授受真道，必清净斋醮如科条，具信贽，刺血盟天，奏告上帝、三台、北斗、南辰、三官、四圣、五帝、司命各位下，请命降允，而后可传。凡传一人，遍天地间神圣无不告之者。倘有恶类，妄自行财及诡诈，私相授受，师弟同受考掠，可不慎哉！

《女功炼己还丹图说》亦嘱：

---

① 参见《女丹集萃》，北京师范大学出版社 1989 年版。

② 紫衣道君：《坤元经》序。

③ 用中贞一子：《女金丹》序。

> 至于有夫之妇，人事未了，切勿妄传。只宜劝伊养性寡欲，孝姑敬夫，待时而传……实是天机不可轻泄。得其传者俱系前缘。慎之，珍之。

从女冠所习经典及修炼实践来看，道观女教的内容除神学迷信思想外，还包括道德修养，并多少涉及医学、药物学、生物学、化学、地质学、矿物学、物理学、天文学等自然科学方面的知识。女冠的修行即修身养性，包含两个方面：一是调谐人与自然的关系，通过调息（调整呼吸节奏），调养人体内的精、气、神，以求和谐通畅、顺乎自然、天人合一；再就是调整与世俗社会的关系，而这主要是通过伦理道德修养变化气质、自我完善来实现。《增演坤宁妙经》即是按照上述两个层面展开论述。该经卷上《资生章》、《气化章》两章，总论天功与人力、道德修养与健身调息之间的关系："天功之资生，阴阳不愆，动静合宜；人力之资生，仁慈和惠，刚柔不忒。性贵乎柔，心宜乎顺。使阴中有阳，柔中得刚，两相磅礴，则生生不已之功可奏，化化无微之迹可绵。"而"欲知妇德纲维，先辩坤元奥窔"、"明四德以淑芳型，却七情以归至道；节义标青史之留传，精魂证紫霄之位号"。[1] 同时"必得凝神壹志，摄气炼精"，"绵绵任其自然，息息归于丹窟；使心气不外驰驱，理化自能相洽"，两相结合，方能臻于"参赞化育之境"。[2] 以下《净业章》、《思过章》、《修善章》、《崇德章》、《诚孝章》、《节烈章》、《女教章》、《妇道章》、《经论章》、《觉迷章》等十章集中论述改恶行善、积"无量功德"之伦理道德修行，强调"欲跻仙阶，务除恶业，去恶未净，树德难滋"[3]，"修道为教，必先寡过，

① 《增演坤宁妙经·资生章》。

② 《增演坤宁妙经·气化章》。

③ 《增演坤宁妙经·净业章》。

日新其德”。[①] 而在伦理道德的价值取向上则与世俗正统女教约略相通，如云“崇德者，去伪存真也。化机运于五行（水、火、木、金、土），伦纪立于五极（仁、义、礼、智、信，五常之信谓之五极）”。[②] 其中诚孝、节烈、妇道为“五伦之要”，俱列专章详论。《女教章》中有一段话对此作了简明扼要的概括：

> 女教者，教人克尽妇道，力挽淫风，俾闺阁有教，人纪饬修。德言婉顺，容工温习；惠性生成，温情纯一；往来无违姆教，交接宜顺夫言；口不两舌，身无片污；入则孝养舅姑，出则奉侍父母；心清以内观，受想意净。以大药熏烹，成人成佛亦可操卷也。

在处理学与思、思与行的关系方面，同佛教一样，道观女教也颇具特色，表现在女冠道德修养的途径，首先要“明明德”，“清夜思维，晨昏省醒”[③]，内省思过，以“清心寡欲，适志见贞”；同时“积善余庆，不善余殃”，须在“尘业尽净，扫清渣秽而心地扩清”的基础上“打叠精神，专修懿行”[④]，以期“德肇福因，福酬德器”。[⑤] 行善与内功之间的关系则为“既克敦夫伦常（先修入世），复潜修夫元蕴（后修出世）”，表本结合，由表及里。如《修善章》所示：

> 修善者，存心养性之功，进德除业之效。善在天心，而系在人心，修在人心，而感在天心。人心体天心，则善丛生；人心悖天心，则善绝灭。此中维系之道，昭格之机，可神悟而未可言传。至修字功夫，自有表本之分。

---

① 《增演坤宁妙经·思过章》。
② 《增演坤宁妙经·崇德章》。
③ 《增演坤宁妙经·思过章》。
④ 《增演坤宁妙经·修善章》。
⑤ 《增演坤宁妙经·崇德章》。

> 惜生命、参果报，此修在表者也；凝神气、养性情，此修在本者也。

《增演坤宁妙经》卷下首列《坤基章》，承接上卷探讨的内容，进一步指出：

> 扫除五蕴（色、受、想、行、识），坚守寸心（制外兼中）。断欲障以斩情魔（七情之内，惟欲为甚，宜于断绝），净色身以皈法门。灰万念于溟漠（念起即觉，觉之即空），固元精于元牝。下手先须克己（克己即炼己也，先宜克去己私），用功只在存神（精气以神为主，存神则精气固矣）。四威仪中，寂照内观，想里安心。（行、住、坐、卧，以寂为照；方寸虚灵，以观为想，皆所谓存神也）直到天君泰定，方能运动周行（还转之功，筑基为要）。苟不得其真妙，诸般尽属虚名。（基筑不固，作用皆虚）

由此引申出“坤基者，女界立德之根本也”的命题。所谓奠立坤基，即“心田之培植，性地之组织”，故“坤基之作即人心之用”。[①]以下《根据章》、《性命章》、《心体章》、《说静章》、《指元章》、《金丹章》、《玉斗章》、《实证章》、《圆通章》、《奉神章》十章即专论女丹内功之修炼。最后以《广愿章》作结，又综论心迹：

> 故先回心向道，后须实力行圆。愿天君常在，克己复礼，功夫自在；利济群生，彼此共缘，天人同愿。

《增演坤宁妙经》“谈经立千古母仪，秉笔垂群蒙女教”[②]，是道观女教中最系统、完整、最有代表性的教本，充分反映了道观女教的思想、内容、方法和特点。比起正统儒家女教，道观女教更强调主体自觉，通过伦理道德的反省、磨砥及社会秩序的调谐，使

---

① 《增演坤宁妙经·坤基章》。

② 《增演坤宁妙经·资生章》。

人清心寡欲、反朴归真，以利于炼形化体、觉迷登仙。而肯定后天积德行善、道德磨砺对脱胎换骨、变化气质所起的作用，便意味着对教育具备改变女子性格气质功效的高度重视与充分肯定。

女冠修炼的女丹内功实际上是一种集服气、存思、辟谷、静功、导引诸法，锻炼调养体内精、气、神的健身养生术。外丹术则以矿物烧炼为主。剥去笼罩其上的神秘的以至迷信的外壳，其中也有一些科学合理的成分。有关这方面的理论学习和实践，使她们有机会接触到一些自然科学方面的知识，特别在生理卫生、医学领域涉足尤多。《墉城集仙录》载采女问彭祖延年益寿之法，答称：

> 受精养神、服食草药可以生长，但不能役使鬼神、乘虚飞行耳。其次阴阳运炁、导引屈伸，使百节炁行、关机无滞，此可以无疾痛所侵，而后思神念真、坐忘练液，皆可以令人久寿。若二炁交接之道，溯流补脑之要，此甚难行，有怀棘履刃之危……[1]

其中女冠擅长的导引、调息、气功等确有“理气血而调诸顺道”、“缓节柔筋而心和调”[2] 的功效。就是男女御合、“二炁交接”之房中术，也是着重讲房中禁忌与却病之术，传授性卫生、性心理、性保健、性医学以至胎教、优生等方面的知识。刘向《列仙传》载女几习房中术：

> 女几者，陈留市上沽酒妇人也，作酒常美。遇仙人过其家饮酒，以素书五卷为质，几开视其书，乃养性交接之术。几私写其文要，更设房室，纳诸年少饮酒止宿，行文书之法。如此三十年，颜色更好，如二十时……遂弃家追仙人去，莫知所之云。

① 杜光庭：《墉城集仙录》卷 6。

② 《灵枢经·官能篇》。

最终仍归结为健身益寿、得道成仙。女仙授受此道还特别强调"若耽乐嗜欲滞声色、怀是非之心者，如坠石投川，往而不返"。[①]《抱朴子内篇》载有人问及："闻房中之事能尽其道者，可单行致神仙，并可以移灾解罪，转祸为福，居官高迁，商贾倍利"，答曰：

> 此皆巫书妖妄过差之言，由于好事者增加润色，至令失实。或亦奸伪造作虚妄，以欺诳世人；隐藏端绪，以求奉事；招集弟子，以规世利耳。夫阴阳之术，高可以治小疾，次可以免虚耗而已。其理自有极，安能致神仙而却祸致福乎！[②]

这与后世富贵贪淫者演为专尚导淫、宣淫邪术之末途大相径庭。由女冠参与授受的早期正宗道教房中术，实际上是对祖国传统医学的一项宝贵贡献。各种涉及女仙行迹的文献中还有许多运用医术、草药、气功治病救人的记载。其中道教创始人葛洪之妻鲍姑善行灸术、施教行医的事迹最为典型。鲍姑医道中最为人称道的是她医治瘤疣的绝招。据《鲍姑祠记》载：鲍姑"用越冈天产之艾以灸人身赘瘤，一灼即消除无有，历年久而所惠多。"《羊城古钞》在提到鲍姑医术时也说："每赘疣，灸之一炷，当即愈。不独愈病，且兼获美艳。"《粤秀山三元宫历史大略记》更称道鲍姑"藉井泉及红艾为医方，活人无算"。红艾是越秀山下遍地可采的常见药材，鲍姑就地取材，用灸法施治，简便易行，神奇灵验，深受广大患者欢迎。鲍姑一生不辞辛苦，经常跋山涉水四处行医采药。据《西华仙箓》载："蘋花溪一带"尝有老姥采蘋其间，莫测所自来，问之，曰：'吾鲍姑也'。"蘋可除热解毒、抗菌、抗疟、利小便、消水肿，主治跌打损伤、目赤翳膜、口舌生疮、蛇咬、吐血等症。《羊城古钞》说她"多行灸道于南海"，其余广州、番禺、惠阳、博

---

① 《墉城集仙录》卷 1。

② 葛洪：《抱朴子内篇·微旨篇》。

罗等地也常有鲍姑的踪迹。鲍姑还热心传授医术，以帮助更多的患者解除病痛。《罗浮山志补》提到她曾向葛洪的徒弟黄野人传授医道，黄野人乃以擅治外科疮瘘远近闻名。宋代笔记小说《太平广记》也载有鲍姑身后四百多年化为乞食老妇向崔炜传授灸法的传说，这些都曲折地反映了鲍姑医术历代相传的情况。直至明清还有人留下“我来乞取三年艾，一灼应回万古春”的诗句。鲍姑的医术与医德不能不说与道教的传统有关。另外从元初棉纺织革新家黄道婆乐于助人的品德和“道婆”的称呼来看，似亦当为道教中人，或至少与信奉道教、受道教影响有关。道观女教中包含较多自然科学方面的内容，是应该特别提出的一个显著特色。

3. 佛、道、儒三家女教的异同与相互影响

总观佛、道、儒三家女教，佛与道或强调因果轮回，普渡众生成佛；或倡导天人和谐，炼丹服药成仙，均为宗教神学性质。禅定和修炼又都重视主体意志，讲究性格气质的调整磨砺。因而在女子教育的宗旨、方法上，两者之间多有相似相通之处。其中佛教理论严密、思辨性强，道教偏重方术，神秘色彩更浓。反映到女子教育方面，尼庵女教较为规范、发达，道观女教更重师承秘传。在尊重女子性别差异，并针对差异相应施教方面，则以道观女教更为突出。佛道二教兴起之际，思想领域已经确立了儒家独尊的地位，佛道无非“因其说，亦皆吾儒所撰，大旨亦精微元妙，劝人为善，戒人为恶，辅翼王化，无大差谬，是以圣帝明王姑存此类，不加沙汰”。[1] 而经过一番适应宗法伦理社会的综合改造之后，佛道也都把正统妇礼的道德规范导入女子宗教生活实践。“妇道”、“节烈”

① 《仁宗睿皇帝御制邪教说》，《三省边防备览·策略续》。

同样成为佛道臧否妇女的重要标准，慷慨地向节烈妇女敞开天国之门，宣扬“可怜最是未亡人，矢志冰霜实苦辛，坚贞即是仙佛种，急修急炼出风尘”[①]，并倡言“凡孀妇、贞女、烈妇，能立定真正志节，始终如一，受魔不退，至死不变，贫富不移，坚贞不二，乃可授比三层妙法，循序渐进。暗有仙真护持，一切内外妖魔不敢扰害，终期大成”。[②]而妇礼纲常经佛道女教“大药熏烹”之后，又以更加精致诱人的形式，通过广开俗讲对教化世俗女子产生重大影响。周作人三十年代《刘香女》一文曾提到四十年前（晚清）在他故乡广为流传的《刘香宝卷》，卷上记刘香的老师真空尼在福田庵说法，开宗明义便立说云：

你道男女都一样，谁知贵贱有差分

先说男子怎样名贵，随后再说女子的情形云：

女在娘胎十个月　　背娘朝外不相亲
娘若行走胎先动　　娘胎落地尽嫌憎
在娘肚里娘受狱　　出娘肚外受嫌憎
合家老小都不喜　　嫌我女子累娘身
爹娘无奈将身养　　长大之时嫁与人

嫁人的生活还都全是苦辛，很简括地说道：

公婆发怒忙陪笑　　丈夫怒骂不回声
剪碎绫罗成罪孽　　淘箩落米罪非轻
生男育女秽天地　　血裙秽洗犯河神
点脂搽粉招人眼　　遭刑犯法为佳人
若还堂上公婆好　　周年半载见娘亲
如若不中公婆意　　娘家不得转回程

① 《女丹诗集后编》。

② 《女功炼己还丹图说·真师总批》。

这都直截的刺入心坎，又急下棒喝道：

任你千方并百计　　女体原来服侍人
这是前生罪孽重　　今生又结孽冤深

又说明道："男女之别，竟差五百劫之分，男为七宝金身，女为五漏之体。嫁了丈夫，一世被他拘管，百般苦乐，由他做主。既成夫妇，必有生育之苦，难免血水，触犯三光之罪。"至于出路则只有这一条：

若是聪明智慧女　　持斋念佛早修行
女转男身多富贵　　下世重修净土门

周作人指出："这些本是低级的佛教思想，但正因此却能深入民间，特别是在一般中流以下的妇女，养成她们一种很可怜的'女人佛教人生观'"，该卷"完全以女人为对象，最能说出她们在礼教以及宗教下的所受一切痛苦"，但"其解脱的方法则是出家修行"。虽然同情妇女苦难，却又解释成前生积孽，今生命定，只有逆来顺受，把希望寄托于"下世重修"。如此劝诱女子"安分守己"，使她们既甘于含辛茹苦履行"贤妻良母"职责，又不惊扰君权、族权、夫权的安宁。周在他家乡邻里亲眼见过这样的少女，"拒绝结婚，茹素诵经，抑郁早卒，而其所信受爱读的也即是《刘香宝卷》"。[①] "从来妇女多信鬼神"[②]，以至"佛氏之说，虽在深山穷谷中，妇人女子皆为之惑。有沦肌浃髓，牢不可解者"。[③] 这种民间妇女信奉佛道极多的情况，便和尼庵女教的俗讲宣教活动密不可分。在女子享有受教育权利方面，佛道二教相对为女教徒提供了更多的机会。除了为培养宫官而设的宫廷女教外，世俗女教远不如佛道庵观女教系统、规范。在教育方法、教学手段上，正统女

① 舒芜编录：《女性的发现》第 134、135 页。
② 蓝鼎元：《女学》卷 3。
③ 陈淳：《北溪字义》卷下。

教也不若佛道女教生动活泼、丰富多彩。佛道女教在调动各种艺术手段发挥美育教化功能方面尤具特色。正统儒家女教也注意吸取佛道女教轮回报应、内省自律的思想方法以及丰富多彩、通俗生动的施教手段，更加有效地强化世俗妇礼的约束力。“常使持经念佛，教以四德三从”[1] 亦被悬为家教中训女的戒条。各类女教读本中充斥着“幽有鬼诛，恶报昭然”[2] 一类的说教，“恶妇”于阴间遭受刀劈锯截、油锅剪熬的天谴神殛轮回报应思想成为威逼劝诱妇女信守妇礼的强大精神武器。

毫无疑问，佛道庵观女教的目的在于宣扬传播教义，或强调因果轮回，普渡众生成佛，或倡导天人和谐，炼丹服药登仙，均为宗教神学性质。这种宗教教育散播轮回迷信思想，诱导消极避世、驯顺忍让，从不同角度与儒家礼教互补，最终“辅翼王化”[3]，起到协调现实社会秩序、凝聚宗族社会结构从而巩固封建统治的政治作用。但另一方面，不同的阶级、阶层又往往依据自身的利益、愿望对某些教义作出各自不同的理解、引申和发挥，历史上许多农民起义都曾竖起佛道的大纛鼓动发难，那些揭竿造反的民间妇女大多“以妖瞀惑乱”[4]形式打着圣母下凡的旗号登上政治舞台。她们强化宗教中有关平等和尊重女性的观念，经改造而赋予反对剥削压迫、男尊女卑的革命意义。又利用谒庙进香等活动冲破世俗妇礼的束缚，通过走街串巷听讲演说经卷、习医练武、扶乩治病等形式提高认识，锻炼增长斗争才干。这种民间会社教门的女子教育活动固然与官方认可的庵观女教本质不同，但在组织形式、方法手段，以至某些经卷教义等方面又明显脱胎于佛道庵

① 《欲海回狂集》卷 2。

② 《女教篇》。

③ 《仁宗睿皇帝御制邪教说》，《三省边防备览·策略续》。

④ 谷应泰：《明史纪事本末》卷 23。

观女教，与之密切关联。

佛道女教虽然在一些具体道德评价标准上与世俗正统女教有不少共同之处，但在出发点和终极目标上又毕竟与正统女教将女子禁锢于家庭四壁、造就三从四德式贤妻良母的宗旨不尽相同。她们中的中上层人物既能"足下远游履，凌波生素尘"[①]，遍游名山大川，增长见识，扩大眼界；又可"从师游学"、"常游行教化，历履邦邑"[②]，甚至出入宫廷巨室与帝王官宦文士交接往返，唱酬应和。《比丘尼传》、《续比丘尼传》、《善女人传》、《墉城集仙录》、《历世真仙体道通鉴后集》等佛道传记赞颂的多为积德、修道、行善、施贫扶穷、救危济困或德高功深、法术灵验（有的似有特异功能，有的不免荒诞离奇）、善于洞察形势、预见未来的女尼女仙，这与世俗《列女传》专为节烈妇女树碑立传迥异其趣。

当然，遁入丛林的女冠尼众情况也各不相同：有的出于真心信仰自愿出家或家人佞佛崇道将幼女寄养尼庵道观；有的因体弱多病或家遭变故，以此作为祈福消灾的手段；还有的宫廷后妃于皇位更迭或王朝易代之际不便留居后宫，被集体遣入庵观伴随青灯古佛消磨余生；也还有一些女子饱经忧患看破红尘，以佛道庵观为心灵解脱的归宿，甚或以此摆脱封建礼教桎梏，寄情山水，追求较为自由的生活；更有为数众多的贫家少女困于生计，出家为尼冠遂成为她们赖以谋生的出路。晚清江震间女尼竟"绝无自愿为尼而皈依佛法者"。[③]同为佛道女弟子，相互之间的贫富境遇也不尽相同。北魏后妃入瑶光寺为尼还随身携带大量可供驱使的掖庭宫女；而下层尼冠每视佛道丛林为畏途，以至须事先签立情愿舍身的文契方准出家，她们清苦贫寒远没有贵妇皈依那么风光。自

① 李白：《江上送女道士褚三清游南岳》。

② 《比丘尼传·江陵牛牧寺慧玉尼传》。

③ 《梵门绮语录·震泽新庵连生》。

然，贫富悬殊的尼冠在接受佛道教育上，也不可能真正均等。不过佛道二教毕竟较为尊重女性权益，相对为女教徒提供了更多受教育的机会。尽管就其性质而言，这是一种神学教育，但女冠尼众从中学到的知识素养远远超出了神学的范围。与宗法礼教严密束缚下的世俗妇女相比，女尼女冠有机会接受较为系统的庵观女教，从总体上看文化素养较高，又兼她们集聚庵观，一定程度上摆脱削弱了妇礼纲常的羁绊和世俗家庭的拖累，行动较为自由、放达，在她们中间涌现较多人才实非偶然。

第七章　古代中世纪女子教育的教材

“家庭之教，又必原于朝廷之教”。[①]古代中世纪的女子教育主要通过社会教化和家庭教育的形式分散实施，这就使得女教教材的编撰使用显得格外重要。统治阶级在很大程度上要通过编印教材读本来规范女子教育的内容，控制、把握女子教育的性质和导向，从而使“朝廷之教”得以贯彻落实到“家庭之教”之中。教材的内容、性质、形式又取决于教育目的和培养目标，这又使女子教育的教材呈现出既不同于为男子所专有的成人教材，又有别于蒙养教材系列的特点而自成一套体系。

一、历代女教教材的传布概况

历代史籍中有关“经籍”、“艺文”的著录，为了解女教教材的编写传布提供了基本情况。根据《隋书·经籍志》的有关记载，迄于隋代，流行的读本有：

《女篇》一卷。

《妇人训诫集》十一卷。

《妇姒训》一卷。

《曹大家女诫》一卷。

《贞顺志》一卷。

① 陆世仪：《思辨录·小学类》。

《妇人书仪》八卷。
《列女传》十五卷。刘向撰，曹大家注。
《列女传》七卷，赵母注。
《列女传》八卷，高氏撰。
《列女传颂》一卷，刘歆撰。
《列女传颂》一卷，曹植撰。
《列女传赞》一卷，缪袭撰。
《列女后传》十卷，项原撰。
《列女传》六卷，皇甫谧撰。
《列女传》七卷，綦母邃撰。
《列女传要录》三卷。
《女记》十卷，杜预撰。
《女训》十六卷。
《美妇人传》六卷。
《妒记》二卷，虞通之撰。

唐代"凡女训十七家二十四部三百八十三卷"，其中未见于《隋书·经籍志》的有：

刘熙：《列女传》八卷。
孙夫人：《列女传序赞》一卷。
虞通之：《后妃记》四卷。
诸葛亮：《贞洁记》一卷。
辛德源、王劭等：《内训》二十卷。
徐湛之：《妇人训解集》十卷。
《女训集》六卷。
长孙皇后：《女则要录》十卷。
魏征：《列女传略》七卷。
武后：《列女传》一百卷。
《孝女传》二十卷。

《古今内范》一百卷。

《内范要略》十卷。

《保傅乳母传》七卷。

《凤楼新诫》二十卷。(《旧唐书》署张后撰)

王方庆:《王氏女记》十卷。

《王氏王嫔传》五卷。

《续妒记》五卷。

尚宫宋氏:《女论语》十篇。

薛蒙妻韦氏:《续曹大家女训》十二章。

王抟妻杨氏:《女诫》一卷。[1]

首见于《宋史·艺文志》的女教读本有:

张时举:《弟子职女诫乡约家仪乡仪》一卷。

《女孝经》一卷,陈邈妻郑氏撰。

王钦若:《彤管懿范》七十卷。

载入《明史》的女学著作有:

《女诫》一卷,洪武中命儒臣编。

高皇后:《内训》一卷。

文皇后:《劝善书》二十卷。

章圣太后:《女训》一卷。

慈圣太后:《女鉴》一卷。

《内则诗》一卷,嘉靖中命方献夫等撰。

黄佐:《姆训》一卷。

王敬臣:《妇训》一卷。

王直:《女教续编》一卷。

列入传记类的尚有:

《古今列女传》三卷,永乐中解缙等编。

---

① 《新唐书·艺文志》。

《烈女集》五卷。

陈克仕：《古今彤史》八卷。

曹思学：《内则类编》四卷。

夏树芳：《女镜》八卷。[①]

《清史稿》传记类著录有：

《列女传补注》八卷附《叙录》一卷《校正》一卷，闺秀王照圆撰。

《列女传校注》八卷，闺秀梁端撰。

《列女传集注》八卷，闺秀萧道管撰。

《广列女传》二十卷，刘开撰。

《胜朝彤史拾遗记》六卷，毛奇龄撰。

《贤媛类征初编》十二卷，李桓撰。

《越女表征录》五卷，汪辉祖撰。

女学著作：

《内则衍义》十六卷，顺治十三年世祖御定。

《女教经传通纂》二卷，任启运撰。

《女学》六卷，蓝鼎元撰。

《秦氏闺训新编》十二卷，秦云爽撰。

《妇学》一卷，章学诚撰。[②]

以上是见诸正史记载的女学著作，并非全貌，明清两代坊间广为刊印的通俗读本缺漏尤多。如果加上地方志的著录，数量当远不止此。另有两种女教著作的合刻本，对普及女学产生了较大影响。一种是清初王相编印的《女四书》，将班昭《女诫》、宋若昭《女论语》、明仁孝文皇后《内训》及王相母刘氏《王节妇女范捷录》详加笺注，合为一集刊印发行。另一种是清乾隆初年陈宏谋“采

① 《明史·艺文志》。

② 《清史稿·艺文志》。

古今教女之书及凡有关于女德者裒集成编”，合为《教女遗规》，以使世人“有以教女也”。《教女遗规》所收篇目为：

曹大家女诫
蔡中郎女训
宋尚宫女论语
吕近溪女小儿语
吕新吾闺范
王孟箕家训御下篇
温氏母训
史搢臣愿体集
唐翼修人生必读书
王朗川言行汇纂
女训约言

明代秦淮寓客还辑刊了一部大型妇女丛书《绿窗女史》，全书分闺阁部、宫闱部、缘偶部、冥感部、妖艳部、节侠部、神仙部、妾婢部、青楼部、著撰部等十部。每部又分四类，如闺阁部下分懿范、女红、才品、容仪四类；节侠部下分义烈、节烈、义侠、剑侠四类；青楼部下分才名、志节、平康、品藻四类。然后按类辑印历代有关文章。其中《闺阁部·懿范》辑有《女论语》、《女孝经》、《女诫》、《女范》四种。《闺阁部·女红》辑有《刺绣图》、《中馈录》、《蚕经》等四种。清末《东听雨堂刊书》、《清麓丛书》也集中刊印了一些女学读本。刊于光绪二十七年（1901年）的《东听雨堂刊书》收有“女儿书辑”八种，除《女小儿语》、《女训约言》、《女诫》、《女论语》外，尚有清朱浩文撰写的《女三字经》一卷、清张承燮撰写的《张氏母训》二卷，以及《女不费钱功德》一卷。《清麓丛书》为传经堂于清同治至民国年间陆续刊印，其中辑入“女学”七种。《女小儿语》、《女训约言》、《女论语》之外，尚有《女儿经》一卷、《训女三字文》一卷、《四言闺鉴》二

卷、《妇女一说晓》一卷。清末宣统年间刊印的《香艳丛书》则是类似《绿窗女史》的大型妇女史资料丛书，只是未分部类，总为二十集。此外明清两代《居家必备》、《闺门必读》等许多丛书也都收有女学的篇目，其中今天尚能见到、前文未曾引过的有：

《女教书》四卷，（元）许熙载撰。

《女儿经注》一卷，（明）赵南星撰。

《视履约》，（明）屠本畯撰。

《女学言行纂》三卷，（清）李晚芳撰。

《女鉴录》四卷，（清）尹会一撰。

《妇学》一卷，（清）钱保塘辑。

《母教录》一卷，（清）郑珍撰。

《教女彝训》一卷，（清）方宗诚撰。

《新妇谱》一卷，（清）陆圻撰。

《新妇谱补》一卷，（清）陈确撰。

《新妇谱补》一卷，（清）查琪撰。

《妇德四箴》一卷，（清）徐士俊撰。

《女闲》，（清）胡翔瀛撰。

《女千字文》一卷。

《女学篇》一卷，（清）曾懿撰。[①]

晚清女教读本虽迭相问世，但社会已步入古代中世纪尽头，正统女学已成强弩之末，回天无力；不过在保留古代中世纪传统女子教育教材资料方面，倒是颇有一番建树。

专为教女编写的著作之外，还有大量堪作女学教材的篇章散见于诰如烟海的经、史、子、集各类典籍之中。如《礼记》中的《内则》篇一向被奉为女教著作的圭臬，其余《曲礼》、《郊特牲》、《檀弓》、《玉藻》、《昏义》、《大传》、《少仪》等篇，以及《仪礼》、

① 参见《中国丛书综录》。

《白虎通》、《申鉴》等儒家经典中也都含有大量教女的内容。历代正史除为后妃立传外，《后汉书》、《晋书》、《魏书》、《北史》、《隋书》、《旧唐书》、《新唐书》、《宋史》、《辽史》、《金史》、《元史》、《新元史》、《明史》、《清史稿》等国史及各地方志均设有《列女传》栏目。族规家训、乡规民约中的训女部分更为族中女妇所必习，《颜氏家训》、《涑水家仪》、《郑氏规范》、《袁氏世范》中的“训诸妇”、“子妇”等部分影响尤大。其余较为重要的尚有（唐）陈崇订《义门陈氏家法》、（宋）陆九韶订《陆氏家规》、（宋）赵鼎撰《家训笔录》、（元）郑涛撰《旌义篇》、（明）姚舜牧撰《药言》、（明）苏士潜编《苏氏家语》、（明）庞尚鹏撰《庞氏家训》、（明）霍韬撰《霍渭崖家训》、（明）曹端编《家规辑略》、（清）窦克勤撰《寻乐堂家规》、（清）蒋伊撰《蒋氏家训》、（清）张师载编《课子随笔》等。《余氏族谱·忠襄公族谱》所附（宋）余襄公（余靖）《女训格言》并被后世当作教女范本辗转刊印广为传播。就是各种诗文集中也偶或附有训女之作，难以尽述。仅出自女性之手前文未曾述及的便有如下数十种：

莫氏：《贤训篇》（宋）。

方仲贤：《闺范》（以下明）。

钟坪妻王夫人：《女范》八卷。

朱隆姬：《女教经》。

查大让妻朱氏：《壶训集》。

夏云英：《女诫衍义》一卷。

徐淑英：《女诫杂论》一卷。

高妙莹：《女德议》、《酒食议》。

王相母刘氏：《古今女鉴》。

王贞仪：《女蒙拾诵》一卷（以下清）。

王德徽：《彤规素言》一卷。

左锡嘉：《曾氏家训》附《女训》七章。

吴静：《女鉴录》。

朱嘉征妻吴氏：《女训》一卷。

徐乾妻吴氏：《闺训》十则。

李兑顺：《壶范汇言》、《女史纂要》、《女妃实录》。

尹会一母李氏：《女训》。

沈荷：《续闺鉴》二卷。

周润：《胥溪朱氏阃范录》四卷。

丁学周继妻周氏：《内则集注》。

伍宪文妻周氏：《家范》、《闺训》三十一则。

郎慧学妻邵氏：《女训遗诲》。

邱杏：《红余小课》。

邱掌珠：《绿窗庭课》。

姚氏：《闺鉴》三卷。

陆海琴：《宫闺仪则》六卷。

王礼妻冯氏：《闺门小学》。

黄唯：《女三字经》。

杨存：《女训》。

黄燐妻龙氏：《闺教四言》一卷。

李英蕚妻谢氏：《嫡庶规鉴》。

扈斯哈里氏：《闺训》十二则。[1]

另据《因话录》著录，唐代元沛妻刘氏著《女仪》一篇，又曰《直训》，亦属此类。就是一般专为男童编印的童蒙读物也有许多

① 参见胡文楷：《历代妇女著作考》第49、67、74、79、80、108、111、123、157、188、198、210、245、247、248、255、268、283、296、299、300、310、311、327、466、499、503、511、581、588、617页，商务1957年11月。

涉及到教女的内容。[①]“玖英投秽，凝妻断臂，董氏封发，令女割鼻。家人之吉，利于女贞，凡此阃范，可法可型”[②]一类的辞句触目可见。朱熹“辑圣经贤传及三代以来之嘉言善行”编成的童蒙经典课本《小学》中，与女教有关的内容比例极高，以至真德秀评论道：

> 《小学》之书，先载胎教之法，而后以《内则》之文继之……《列女传》与《内则》二篇观之，则《小学》之教略备矣。[③]

也正是这个缘故，《小学》也常被用来当作女学的教材，一些族规、家训都曾明确规定女子从学须读《小学》一部。[④]明清之际社会上曾流行过一种女教读本《女小学》，明末小说《吴江雪》述及吴知县从小请女先生教女儿识字，“吴小姐资质聪明，五岁上边，《女孝经》、《女小学》都通本背过”。[⑤]这《女小学》今已不传，亦未见正式著录，极有可能是仿《小学》体例编印或把《小学》中有关女学部分辑出编成专为教女使用的教材。晚清“清麓洞主”则明确提到“吾尝慨女教不明，因辑朱子《小学》书中及妇女者为《女小学》一书，并刊布吕近溪《女儿语》、李文定《训女文》以及《女儿经》，谓世之有志于家者取以教其妇女，庶几有益”。[⑥]清雍正年间的大型类书《古今图书集成》则广泛地从上述各方面采

---

① 参见罗泽南：《小学韵语》。

② 张伯行：《小学集解》序。

③ 张伯行：《小学集解》序。

④ 参见《重订训学良规》及《于氏家谱》卷2。

⑤ 《吴江雪》最晚成于清初，书中提到的《女小学》与清末戴礼所撰《女小学》并非一种。参见《吴江雪》附录，林辰：《〈吴江雪〉和才子佳人小说》，春风文艺出版社1986年版。

⑥ 清麓洞主：《妇女一说晓》叙，《清麓丛书·女学》。

撷资料，其中明伦汇编宫闱典皇后、妃嫔、宫女、乳保等部；家范典夫妇、媵妾等部；闺媛典闺淑、闺孝、闺义、闺烈、闺节、闺识、闺藻、闺慧、闺奇、闺巧、闺福、闺艳、闺恨、闺悟、闺职、闺饰等部；博物汇编艺术典优伶、娼妓等部；神异典尼、女冠等部汇集了大量有关妇女问题的资料。而且往往把原书按类排比，整部、整篇或整段抄入，详细注明出处。其中闺媛总部辑录的女教读物既有《女诫》、《女论语》、《女孝经》、《内训》(附《女教篇》)、《女范捷录》、《昏前翼》、《昏后翼》等专著；又摘录了《易经》、《诗经》、《礼记》、《仪礼》、《尔雅》、《素问》、《小尔雅》、《大戴礼记》、《方言》、《白虎通》、《释名》、《博雅》、《蠡海集》、《孔丛子》、《申鉴》等典籍的有关篇目、段落；并囊括明代之前各朝史籍所载《列女传序》，还网罗了《颜氏家训》、《涑水家仪》、《郑氏家范》、《袁采世范》、《小学》中的有关内容。此外还辑存了下列多种女学文献：

《女诫》，(魏) 荀爽。
《女典篇》，(魏) 程晓。
《女史箴》，(晋) 张华。
《女史箴》，(晋) 裴颀。
《女戒》，(宋) 邵雍。
《夫妻封号论》，(宋) 朱熹。
《女诫内训序》，明神宗。
《古列女传序》，(宋) 曾巩。
《古列女传序》，(明) 黄嘉育。
《女诫序》，(明) 程涓。
《古今女史序》，(明) 赵如源
……

从这部类书汇聚的资料中容或能较有代表性地窥见古代中世纪女教读本流传分布的概况。当然《古今图书集成》成于康雍年间，尚

有大量清代乃至明清之际的有关资料未能辑入。稍晚一些，嘉庆初年出版了王初桐编纂的另一部专以妇女为主题的类书——《奁史》。作者征引三千余种书籍，辑录出与妇女有关的资料，分门别类，划为夫妇、婚姻、统系、眷属、娼妓、肢体、容貌、性情、蚕织、针线、井臼、文墨、技艺、音乐、诞育、衣裳、梳妆、床第、饮食、仙佛等三十六门，下辖一百四十八细目，凡一百卷，较《古今图书集成》更为集中，涉及的内容也更加广泛。此种类书系以整理、保存资料，为进一步研究提供方便为目的，并不用作女教教材，但其中也包含有大量有关女教的内容。以上罗列的女教读本已多达一百余种，加上分布在经史子集各类书籍中的有关篇章段落，当有数百种之多。就是佛道经籍中也有不少与女教有关的内容。《增演坤宁妙经》中便专门辟有“女教章”、“妇道章”等章节。《女丹集萃》中还汇集了《坤元经》、《女修正途》等传授女子修炼的经诀教本二十多种。[①] 专门针对女子宣讲的佛教宝卷更为多见。刊刻过《女四书》等女教读本的上海城隍庙内翼化堂善书局即曾于清同治年间印行《太华山紫金镇两世修行刘香宝卷》，其“文体有说有唱，唱的以七字句为多，间有三三四句，如俗所云攒十字者，体裁大抵与普通弹词相同，性质则盖出于说经，所说修行侧重下列诸事，即敬重佛法僧三宝，装佛贴金，修桥补路，斋僧布施，周济贫穷，戒杀放生，持斋把素，看经念佛，而归结于净土信仰”，被周作人称为“以宝卷为经史，以尼庵为归宿”的“中国女人佛教人生观的教本”。[②]属于传记类较为重要的，佛教有《比丘尼传》、《续比丘尼传》、《善女人传》。梁宝唱撰《比丘尼传》四卷，博采碑颂，讯之传闻，“务存要实”，辑录西晋建兴

---

① 参见《女丹集萃》，北京师范大学出版社 1989 年 5 月版。

② 周作人：《女人的禁忌》、《刘香女》，见舒芜编录：《女性的发现——知堂妇女论类抄》第 137、133、134 页，文化艺术出版社 1990 年 2 月版。

(313～316年)年间至梁天监十五年(516年)著名的法师、律师、禅师、神力、苦节、经师等各类女尼65人，附见51人，为之立传。震华编述的《续比丘尼传》六卷，则录梁陈至民国比丘尼201人，附见47人。清彭际清编《善女人传》二卷，录晋至清乾隆年间“诸善女人得入法流者”138人，附见9人。道教有唐末五代道士杜光庭撰《墉城集仙录》，辑女仙27人(又一种为37人)。赵道一编修《历世真仙体道通鉴后集》六卷，记女仙120人。《善女人传》中知归子称编书的目的是用以传授女子“俾传而习之”，《历世真仙体道通鉴后集》载无上元君“欲示世人以师资传授之道，乃告老君曰：‘……若不修学则邪魔入身，百痾竞生，死不尽命，痛乎难言。’”都明白显示了这些传记作为宗教女学教材的性质。其余民间广为流传的宝卷、善书中亦有大量有关女教的篇目，《福寿宝藏》所辑《闺门宝训》、《闺门要则》以及民间《劝妇女尽孝俗歌》等均属此类。其间劝善书、功过格中涉及妇女思想行为的种种训诫教诲更不胜枚举。只是这些读本内容多杂揉儒、释、道三家之教，思想倾向颇为复杂，既有大量正统妇礼的说教，也有不少被斥为“邪教”的离经叛道之说，已不属单纯的佛道经籍。此外在数千年历史长河中还必然有大量文献佚失不传，班昭《女诫·专心第五》曾引《女宪》“得意一人，是谓永毕；失意一人，是谓永讫”之句，而《女宪》一书即为《隋书·经籍志》等书目所缺载。如此繁富众多的女教读本，实为世界范围所仅见。这反映了中国古代富于悠久的女子教育传统，反映了古代中世纪中国社会对女子教育的重视和需要。

二、女教读本分类举要

清末翰林院庶吉士吴庆坻针对古代女学读本发展演变状况发表过一段述评，他指出：

自两汉以至前明，虽无明立女学之文，然六籍古训颁在学官，肄于士夫，留心内德之贤莫不取以教家；而历朝之所旌扬，载在彤史，尤足以风示闺门。至耆儒邦媛勤为撰著，援据圣法，搜采懿行，用以范当时而戒后世者代不乏人，亦有裨于风教。若刘向《列女传》、曹大家《女诫》其最著也，而后人为书之体亦无过此两类。采行实者宗刘，则吕新吾《闺范》、王节妇《女范》、蓝鹿洲《女学》之类是也；陈义理者宗曹，则蔡中郎《女训》、陈郑氏《女孝经》、宋若昭《女论语》、明文皇后《内训》、章实斋《妇学》之类是也；惟任钧台《女教经传通纂》、陈文恭《教女遗规》则兼之，皆远绍乎先王之遗教以立教、六籍之古训以垂训。是以历代以来妇德、妇职成为风俗，礼法典教罔有坠失，则累朝之纪纲与贤人君子赓续维持之效也。[①]

这段文字大致勾画出了中国古代女学渊源流变的轮廓。本节即参照这一线索从不同类型的女学著作中选择若干影响较大有代表性的读本作一简要评介，以期在罗列概况的基础上对女学教材有更深一步的了解。

1. 以刘向《列女传》为代表的记传行实类

刘向（约公元前77年～前6年），本名更生，字子政，楚元王刘交四世孙，历经宣帝、元帝、成帝三朝，官至光禄大夫、中垒校尉。他是著名的经学家、目录学家，曾奉命校理经传、诸子、诗赋类古籍二十余年，撰有《五经通义要义》、《世说》、《七略》、《别录》、

① 吴庆坻：《曾氏女训》序。

《新序》、《说苑》等多种著作。刘向于元帝时因屡次上书弹劾宦官弘恭、石显，被废十余年，成帝即位重新起用，又屡上封事痛陈时政得失，他的著作也多有意讽谏朝政。《汉书·刘向传》叙述他撰作《列女传》缘起说：

> 向睹俗弥奢淫，而赵、卫之属起微贱，逾礼制。向以为王教由内及外，自近者始。故采《诗》、《书》所载贤妃贞妇，兴国显家可法则，及孽嬖乱亡者，序次为《列女传》，凡八篇，以戒天子。

刘向《别录》也自称“所校《列女传》，种类相从为七篇，以著祸福荣辱之效，是非得失之分，画之于屏风四堵”①，以告戒天子，并用作后世妇女鉴戒的法训。《列女传》分《母仪》、《贤明》、《仁智》、《贞顺》、《节义》、《辩通》、《孽嬖》七类，每类十五人，共一百零五人。书前小序对分类原则作了具体阐述，提出了妇德善恶标准和教育导向。原文如下：

> 母仪传：　惟若母仪，圣贤有智；行为仪表，言则中义；胎养子孙，以渐教化；既成以德，致其功业。姑母查此，不可不法。
>
> 贤明传：　惟若贤明，廉正以方；动作有节，言成文章；咸晓事理，知世纪纲；循法兴居，终身无殃。妃后贤焉，名号必扬。
>
> 仁智传：　惟若仁智，豫识难易；原度天理，祸福所移；归义从安，危险必避；专专小心，永惧匪懈。夫人省兹，荣名必利。
>
> 贞顺传：　惟若贞顺，修道正进；避嫌远别，为必可信；终不更二，天下之俊；勤正洁行，精专谨慎。诸姬观之，以为法训。

① 《初学记》卷25引刘向《别录》。

节义传： 惟若节义，必死无避；好善慕节，终不背义；诚信勇敢，何有险诐；义之所在，赴之不疑。姜姒法斯，以为世基。

辩通传： 惟若辩通，文词可从；连类引譬，以投祸凶；推摧一切，后不复重；终能一心，开意甚公。妻妾则焉，为世所诵。

孽嬖传： 惟若孽嬖，亦甚嫚易；淫妒荧惑，背节弃义；指是为非，终被祸败。[①]

《列女传》以正统封建伦理道德观念为褒贬准绳，标榜"君臣、父子、夫妇三者，天下之大纲纪也"，"妇人无擅制之义，而有三从之道"；倡导宣扬贞顺节义、终不更二、宽容去妒、循法守礼、知世纪纲等妇德和节行。同时也对一些关心国事具有通才卓识、机敏干练富于聪明才智以及果于行义品德高尚的普通村妇民女予以赞扬。这是中国历史上第一部为妇女立传的专史，体现了对妇女"兴国显家"作用的充分肯定和高度重视。这种用历史上具体人事编写的传记，通俗浅显，极富感召力，易为广大妇女仿效接受。后世不断有人续补、翻刻、绘图、作注，清代著名学者段玉裁、王念孙、王引之、黄丕烈、顾广圻、王筠、孙诒让及王国维等都曾为之校勘或疏解[②]，清东海犹龙子还据刘氏《列女传》为基础，杂采后代列女故事编成《古今列女传演义》六卷一百一十则，产生了深远影响。"采行实者宗刘"，后世"凡以'列女'名书者，皆祖之刘氏"[③]，编写《列女传》的体例成为后代正史、方志设"列女"栏目的滥觞。不过，"后世史家所谓列女，则节烈之谓也，而

---

① 刘向：《古列女传》小序，《古今图书集成·明伦汇编·闺媛总部》。

② 参见张涛：《刘向〈列女传〉的版本问题》，《文献》1989年第3期。

③ 王回：《古列女传》序。

刘向所叙，乃罗列之谓也"[1]，后代史书逐渐抛弃了刘向《列女传》积极的一面，专重贞操节烈，使得《列女传》几乎变成清一色的"烈女"传。《明史·列女传》序专有一段文字概述了这种变化：

> 刘向传列女，取行事可为鉴戒，不存一操。范氏（《后汉书》作者范晔）宗之，亦采才行高秀者，非独贵节烈也。魏、隋而降，史家乃取患难颠沛杀身殉义之事。盖晚近之情，忽庸行而尚奇激，国制所褒，志乘所录，与夫里巷所称道，流俗所震骇，胥以至奇至苦为难能。而文人墨客往往借俶傥非常之行，以发其伟丽激越跌宕可喜之思，故其传尤远，而其事尤著。

明万历年间竟然闹出了节妇亡魂为抗议删削节妇入传而显灵的奇谈，事载《武进县志》：

> 万历间修邑志，主其事者唐太常鹤征，若人物传记则皆出明经陈元英迈手。时设局陈烈帝祠，一夕迈醉卧，邑宰晏文辉命役召之饮。役至不见迈，见妇人之衣缟素者盈于室，惊走出曰："陈贡生他往耶？抑挈家至耶？又何众也！"迟疑久之，晏复命二胥继至促之……遂群趋，众妇人皆忽不见，搴帷视之，则鼾然睡者迈也。惊致晏，命迈乘醉偕往，具陈所见，晏以为诞。迈曰："然或有之。"晏请其故，曰："前日唐太常以节妇之载志稿者甚繁，欲稍删之，迈亦以为然，今得无诸节妇亡灵耶?!"晏大叹息，明日语太常，遂尽载入志。[2]

事实上明清两代武进一带旌表入传的妇女也确实格外众多。据光绪《大清会典事例》记载，仅道光元年（1821年）至道光七年

---

① 章学诚：《文史通义·答甄秀才论修志第二书》。

② 《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺节部》。

(1827年)，江苏武进、阳湖两县官府旌表的贞孝节妇就有三千零一十八人之多。

刘向《列女传》问世之后，派生出的众多作品中，较为重要的有《后汉书》等正史的《列女传》，以及《女记》、明《古今列女传》、清《女世说》等。《魏书·列女传》序称："明识列操，文辩兼该，声自闺庭，号显列国，子政集之于前，元凯（杜预字）编之于后，随时缀录，代不乏人。"可知早期同类作品中除刘向《列女传》外，以杜预《女记》影响为大。明初，成祖命解缙、黄淮、胡广、胡俨、杨荣、金幼孜、杨士奇、王洪、蒋骥、沈度等儒臣在刘书及各史《列女传》的基础上"芟去繁芜，正其讹舛，取其事核"，并附明初节烈妇女，考订增编为《古今列女传》，"首以高皇后圣训与古后妃之事为一卷，诸侯大夫及士庶人妻之事各一卷"。[①] 书成于永乐元年（1403年），因出自著名儒臣之手，又由成祖亲自作序下诏颁行，影响盛极一时。清道光年间李清辑刊的《女世说》也有一定特色。除正史本传、各传，并兼采"稗官野记隽永可讽者"。[②] 全书四卷，篇目如下：

卷1，淑德、仁孝、能哲、节烈、儒雅。

卷2，隽才、毅勇、雅量、俊迈、高尚、识鉴。

卷3，通辩、规诲、颖慧、容声、艺巧、缘合、情深、企羡。

卷4，悼感、眷惜、宠嬖、尤悔、乖妒、蛊媚、侈汰、忿狷、纰缪、狡险、微异、幽感。

从篇目分类即可看出，《女世说》尚能不拘一格，淑德、仁孝、节烈之外，还为能哲、隽才、通辩、颖慧以至艺巧、情深之类提供了较多篇幅。不过总的来看，后期《列女传》大多简单、枯燥，流入专录贞孝节烈妇女姓氏的末途。至于《闺范》、《女学》等书，虽

① 明仁孝文皇后：《高皇后传》序。

② 李清：《女世说》凡例。

标榜为“拟《列女传》”之作，实际上已增强理论色彩，向综合经传的新体例演变。

2. 以班昭《女诫》为代表的阐明义理类

班昭（约48年～约120年），字惠班，东汉著名史学家班彪之女。丈夫曹寿早亡。长兄班固撰《汉书》，未竟而卒，班昭受命继承父兄遗志，续补八表和《天文志》，并整理考订，完成全书定稿工作。汉和帝还曾召班昭入宫，让后妃贵人拜她为师，尊称“曹大姑”。邓皇后亲自从班昭学习儒家经传和天文算术，垂帘听政后遇事常找班昭商议。《女诫》是班昭晚年“但伤诸女方当适人，而不渐加训诲，不闻妇礼，惧失容他门，取辱宗族”而写的训女之作。[①] 全文分卑弱、夫妇、敬顺、妇行、专心、曲从、和叔妹七篇。着重从理论上论证女子立身处世“三从之道，四德之仪”的道理，进一步阐发从董仲舒到《白虎通》关于三纲的思想，并具体规定了约束女子言行的准则。先前儒家典籍中关于女教方面的论述较为零碎片断，且多为行为规范一类的条规，散见于六经诸子书中。《女诫》是班昭集封建女教大成，在继承总结传统女教思想的基础上，进一步加工改造，撰成的第一部系统、完整的理论性专著。《女诫》问世之后，很快被奉为古代中世纪女子教育方面的经典，被后世统治阶级誉为“简要明肃，足为万世之规”。[②]

“陈义理者宗曹”，属于这一类型影响较大的读本有《女孝经》、《内训》、《女范捷录》、《妇学》、《新妇谱》、《妇女一说晓》、《女小学》等。

---

① 《后汉书·列女传》。

② 明神宗：《女诫》序，见《状元阁女四书》。

《女孝经》，唐陈邈妻郑氏因侄女策为永王妃，以其“少长闺闱，未闲诗礼；至于经诰，触事面墙”，遂作此以献，“戒以为妇之道，申以执巾之礼”。全书十八章，依次为开宗明义章、后妃章、夫人章、邦君章、庶人章、事舅姑章、三才章、孝治章、贤明章、纪德行章、五刑章、广要道章、广守信章、广扬名章、谏诤章、胎教章、母仪章、举恶章。行文以曹大家与诸女问答的形式展开，立意亦以《女诫》精神为本，而所涉内容较《女诫》更宽。全书以孝为纲总领全篇，所谓“仁、义、礼、智、信者，是谓五常。五常之教，其来远矣，总而为主，实在孝乎？夫孝者感鬼神、动天地，精神至贯，无所不达”，上至皇后，下及庶人，“不行孝而成名者，未之闻也”。[1] 后世女教多以《女孝经》为必读之书，明末宫中存版的女教著作，明朝之前惟刘向《列女传》、班昭《女诫》和郑氏《女孝经》三种[2]，足见其影响之深广。

《内训》系明成祖仁孝文皇后撰作，她曾自述作书缘起：

> 吾幼承父母之教，诵诗书之典，职谨女事。蒙先人积善余庆，夙备掖庭之选，事我孝慈高皇后，朝夕侍朝。高皇后教诸子妇，礼法唯谨。吾恭奉仪范，日聆教言，祗敬佩服，不敢有违。肃事今皇帝三十余年，一遵先志以行政教。吾思备位中宫，愧德弗似，歉于率下，无以佐皇上内治之美，以忝高皇后之训。常观史传，求古贤妇贞女，虽称德性之懿，亦未有不由于教而成者。古者教必有方，男子八岁而入小学，女子十年而听姆教，小学之书无传，晦庵朱子爰编辑成书，为小学之教者，始有所入。独女教未有全书，世惟取范晔《后汉书》曹大家《女诫》为训，恒病其略。有所谓《女宪》、《女则》，皆

① 《女孝经·进女孝经表》。

② 参见刘若愚：《酌中志·内板书数》。

> 徒有其名耳。近世始有女教之书盛行，大要撮《曲礼》、《内则》之言，与《周南》、《召南》诗之小序及传记而为之者。仰维我高皇后教训之言，卓越往昔，足以垂法万世，吾耳熟而心藏之。乃于永乐二年冬，周述高皇后之教以广之，为《内训》二十篇，以教宫壶。

《内训》的篇目为德性章、修身章、慎言章、谨行章、勤励章、节俭章、警戒章、积善章、迁善章、崇圣训章、景贤范章、事父母章、事君章、事舅姑章、奉祭祀章、母仪章、睦亲章、慈幼章、逮下章、待外戚章。仁孝文皇后在自序中还谈到了各章之间的内在联系："夫人之所以克圣者，莫严于养其德性，以修其身，故首之以德性，次之以修身。修身莫切于谨言行，故次之以谨言慎行。推而至于勤励节俭，而又次之以警戒。人之所以获久长之庆者，莫加于积善，所以无过者，莫加于迁善。数者皆身之要，而所以取法者，则必守我高皇后之教也，故继之以崇圣训。远而取法于古，故次之以景贤范。上而至于事父母、事君、事舅姑，又推而至于母仪、睦亲、慈幼、待下，而终之以待外戚。"仁孝文皇后因其特殊的身份，撰著《内训》视野较为宽阔，注意把女教与女子个人修身养性、国家稳定、王朝兴衰联系起来考察，特别强调"纵观往古，国家废兴，未有不由于妇之贤否，事君者不可以不慎"。[①]她还曾悉召命妇，赐冠服钞币，谕曰："妇之事夫，奚止馈食衣服而已，必有助焉。朋友之言，有从有违；夫妇之言，婉顺易入。吾旦夕侍上，惟以生民为念。汝曹勉之！"[②]《内训》在正统女教读本中，确为层次较高、逻辑性较强、理论色彩较浓的一部专著。永乐五年（1407年）仁孝文皇后病故，明成祖将《内训》和她的另一部著作《劝善书》颁赐臣民。万历八年（1410年）神宗又命儒

① 《内训·事君章》。

② 《明史·后妃传》。

臣笺注，与班昭《女诫》合刻，“俾诸保傅母朝夕讲于宫闱”[1]，其后王相又以之与《女论语》、《女范捷录》合刻为《闺阁女四书》，在女教史上占有一定地位。

辑入《女四书》的另一部书《女范捷录》，是王相母刘氏的作品。王相母“苦节六十年，寿九十岁”，两度得到旌表，除《女范捷录》还著有《古今女鉴》。全书分统论篇、后德篇、母仪篇、孝行篇、贞烈篇、忠义篇、慈爱篇、秉礼篇、智慧篇、勤俭篇、才德篇十一篇。各篇均列举若干事例以加强文章的说服力。宣扬“三纲之义明而人伦以正”、“忠臣不事两国、烈女不更二夫”之余，尚能专辟“智慧”、“才德”两篇，反复论证“有智妇人胜于男子”、“女子无才便是德此语殊非”，颇为透彻，有一定特色。

《妇学篇》的作者章学诚是清乾嘉时期的著名学者、史学理论家。但写这篇文章却充当了封建卫道者的角色。他因对袁枚倡导之下“比连母女姑妇，缀合娣姒娣妹”吟诗作文的风气极为不满，连篇累牍撰文诋毁攻击。妇学之篇，用他自己的话来说，就是“所以救颓风，维世教，饬伦纪，别人禽，盖有所不得已而为之”。他把古代妇学分为职业之学、执礼通诗之学和通方之学三个层次加以考证论述，强调“妇人本自有学，学必以礼为本”，“妇学之目，德言容功”，“良家闺阁，内言且不可闻”，门外唱酬乃是女冠坊妓之事，良家女子“但使粗明内教，不陷过失而已”，并指责“今之妇学，转因诗而败礼；礼防决而人心风俗不可复言矣，夫固由无行之文人倡邪说以陷之。彼真知妇学者，其视无行文人若粪土然，何至为所惑哉！”[2] 这篇捍卫正统女教的论战性文章受到统治阶层的赞赏，广为翻印散播，对古代中世纪后期女子教育思想颇有影响。

---

① 明神宗：《女诫》序，《状元阁女四书》。

② 章学诚：《文史通义·内篇五》。

清初顺治年间贡生陆圻的《新妇谱》，是他在女儿嫁作新妇前的赠女之作，并“以遗世之上流妇人，循诵习传，为当世劝戒”。全书分做得起、得欢心、声音、颜色、款待宾客、答礼行礼、亲戚馈遗、夫家亲戚、岁时甘旨、早起、门户、有过、妆饰、孝翁、孝姑、姑佞佛、姑物件、背后孝顺、妯娌姑嫂、敬丈夫、待堂上仆婢、待本房仆婢、偷盗、孝母、母家奴婢等二十五细目，专讲做媳妇的规矩。因其能把一套封建正统大道理，讲得世故圆滑，娓娓道来，极尽周详委婉，成为教诲新妇的畅销读物。影响所及，又有陈确、查琪续作《新妇谱补》，细目为绝尼人、不看剧、听言、责仆婢、劝夫孝、妯娌、待婢妾、抱子、失物、勤俭、有料理有收拾（以上陈作），事继姑、事庶姑、逞能、火烛（以上查作）。

《妇女一说晓》，是一部阐述女教妇学的通俗读物，作者不详。据书中“莫缠脚，图好看，这是女儿大苦难。皇太后，降谕旨，民间何可再如此”之句推断，当成书于清前期，盖孝庄文皇太后顺治初年曾下谕禁止缠足。晚清清麓洞主述及整理翻刻此书缘由云：

> 近又本朱子意合刻《弟子职》、班氏《女诫》，附以司马温公《居家杂议》，名曰豫教三书，盖以训女与端蒙同一切要，诚未可缓视，然犹恐其古书词义深奥，女子未易了悉。适翻旧箧中，得《妇女一说晓》残本，阅之，果一说晓矣。但恨尚杂因果鄙俚之说，奋笔删除，且多窜易增改，闲为老妻及女侄辈读之，无不欣悦喜甚，因亦成诵不忘，见者争相抄录。①

此后李振棠、柏子余相继据此刊印“以广流传”，光绪十六年（1890年）又辑入《清麓丛书·女学七种》。全书句式整齐，合仄押韵，说理深入浅出，如讲三从四德一段：

> 有三从，合四德，女子最先要晓得。家从父，嫁从

① 清麓洞主：《妇女一说晓》叙，《清麓丛书》本。

夫，夫死从子是圣谟。四德中，第一德，礼义廉耻无差忒。第二容，在洁净，搽胭抹粉不庄重。第三言，莫乱说，当说才说要中节。第四工，纺织勤，不在花朵胜过人。

又如教诲妻妾和睦相处一段：

你命薄，无儿郎，何妨劝夫接二房。二房来，生儿早，你们大家才有靠。若不肯，一家人，看到香烟断了根。二房来，也要晓，她是大来你是小。凡做事，大为主，她就不是宽量处。切不可，在夫前，恃着爱你把她嫌。你是小，把她欺，论起王法该剥皮。这还望，你夫主，一正无偏才难入。

确如清麓洞主所说，“此书粗浅，如道家常，其言既易知，其感又易入，较前诸书有不待讲说而明晓之者”。[①]

戴礼所编《女小学》，刊于光绪末年，就其思想内容而言，堪称集古代中世纪女教大成的典型之作。该书仿朱熹《小学》体例，采择经传格言之有关女教者及历代女学之书，分类摘辑，又各缀以论说，曲畅其义，被翰林院检讨章梫誉为“辅翼正教，屏斥谰言，议论谨严，文理明通”[②]，可视为阐述古代中世纪正统女教理论的最后一部代表作。而且前此明末以降曾刊行过数种仿《小学》的《女小学》读本，今多不传，此书或能多少反映出此类蒙学读物的概貌。特录戴礼的一段自述，以对《女小学》的内容、体例有大致了解：

窃不自揣固陋，流览圣经贤传，据摭懿训格言有可为闺中法则者，萃为《女小学》一编。大略仿晦庵《小学》、鹿洲《女学》之例，以女学、女行、妇德、母仪分

① 《妇女一说晓》叙。

② 《女小学·章梫代进〈女小学〉呈》。

为四篇，各二十章，共八十章。开章总叙其要，引据经典而论断之，俾学者目击道存，随事矜式，用以修明阃仪，畜成懿德。女学者，所以教女子自幼即惟读书习礼是务。守先师古，必法和柔；蹈矩循规，不轻嚬笑。事亲则有温良恭敬；修己则有贞静幽闲。避谤莫若防微，立名莫如慎独，此女学一篇之大概也。女行则莫先于节孝，故述节孝最详。尽孝则有昏定晨省之仪，夏凊冬温之节。守节则有谨外内之别，严廉耻之防。处变则有舍生以取义，杀身以成仁。并及仁义智信、恭宽俭让之德。各揭其一二以示教，此女行一篇之大概也。妇德则以敬事舅姑君子、和洽娣姒叔妹为始，而为嫡则有去妒，居孀则有完贞，执丧则有节哀，致斋则有尽敬，以及蚕缫纺绩之业，蘋蘩中馈之职，总期以勤为劝，以惰为戒，此妇德一篇之大概也。母仪则以义方教子、礼法齐家为首，而畜前子不以贤愚异情，必期诸爱，御诸妇不以贫富歧视，必同其慈。次及斥绝异端，严防外诱，不信卜祝煽惑，不与师巫往来，崇俭以惜福，好施以积善，此母仪一篇之大概也。

宣统元年（1909年），末代王朝行将就木之际，当局曾审定批复此书，称其“尚能于女学、女行、妇德、母仪切实发挥，令读者展卷了然，便于遵守，而一切自由平等之谬说屏除已尽，颇足防流弊而挽世风”，唯程度颇高，不合女小学之用，特“准作为女师范学堂参考书”。由此看来戴礼的自叙不但是对《女小学》一书的概括，也可视为是对整个古代中世纪正统女教思想内容的理论概括和总结。

3. 以吕坤《闺范》为代表的论传综合类

吕坤，字叔简，号新吾，明万历二年（1574年）进士，官至刑部侍郎，《闺范图说》是他按察山西时教化地方之作。吕坤认为“闺门万化之原”，面对女教衰而闺门弃礼、内治无修而世风日下的现状，十分忧虑，乃有感于“女训诸书，昔人备矣。然多者难悉，晦者难明，杂者无所别白，淡无味者不能令人感惕，闺人无所持循以为诵习。余读而病之，乃拟《列女传》，辑先哲嘉言、诸贤善行，绘之图像。其奇文奥义，则间为音释。又于每类之前、每传之后，各赞数言，以示激劝”。[①] 全书四卷，首卷辑录经传典籍及历代女教家训之“嘉言”，后三卷则录历代妇女可资效仿的各类“善行”。“善行”部分又分九类：

女子之道：孝女、烈女、贞女、廉女、贤明之女、诗女。

夫妇之道。

妇人之道：兼德、孝妇、死节之妇、守节之妇、贤妇、守礼之妇、明达之妇、文学之妇。

母道：礼母、正母、仁母、公母、廉母、严母、智母、慈继母、慈乳母。

姊妹之道。

姒娣之道。

姑嫂之道。

嫡妾之道。

婢子之道。

此书兼顾史论，文字浅显，并有图像对照，流传颇广。后为内侍

---

① 吕坤：《闺范》序。

购入禁中，深受郑贵妃赏识，遂为之作序，并加十二人，“出宫赀，命官重梓，颁布中外，永作法程”。郑贵妃《重刊闺范序》提到：

近得吕氏坤《闺范》一书。是书也首列四书五经，旁及诸子百家，上溯唐虞三代，下迄汉宋我朝，贤后哲妃、贞妇烈女，不一而足。嘉言善行，照耀简编；清风高节，争光日月。真所谓扶持纲常，砥砺名节，羽翼王化者是已。然且一人绘一图，一图叙一事，附一赞，事核言直，理明词约，真闺壶之箴鉴也……今观《闺范》图，则用广教言，无非欲民不失其教与养耳。斯世斯民，有能观感兴起，毅然以往哲自励，则是图之刻不为徒矣。①

陈宏谋清乾隆七年（1742年）将《闺范》辑入《教女遗规》，并盛赞吕坤此书：

无非欲儿女子见之喜于观览，转相论说，因事垂训，实具苦心。当时士林乐诵其书，摹印不下数万本，直至流布宫禁。其中由感生愧，由愧生奋，巾帼之内相与劝于善而远于不善者，盖不知凡几也……所载懿行可以动天地、泣鬼神，至今读之，凜凜犹有生气。②

足见影响之深广。同属此类较为重要的还有清世祖《内则衍义》、蓝鼎元《女学》、李晚芳《女学言行纂》、张承燮《张氏母训》、任启运《女教经传通纂》诸种。

《内则衍义》十六卷，据《清史稿·后妃传》载，系清世祖福临顺治十三年（1656年）承孝庄文太后之训，“搜辑古来嘉言美行统成一编”为序以进。序中详细阐述了该书宗旨及篇章体例，其序云：

臣视政之暇，尝读《礼记·内则》……夫圣人言欲

---

① 沈德符：《万历野获编补遗》卷3。

② 陈宏谋：《闺范》按，《教女遗规》。

治其国者先齐其家，又言家正而天下定。齐之、正之，其惟《内则》乎！正位乎外者，不明乎是书何以总乾纲？正位乎内者不明乎是书何以修坤教？既又详绎其义，于妇道女事尤无所不备，诚帏廧之要典，贤淑之永模也。乃世传《后妃纪》、《列女传》、《家范》、《内训》诸书，虽著作不少，然未见原本《内则》而发明之，岂所以尊经立教与？……究其指归，盖有八要焉：孝者顺亲之要也，其类有二，事舅姑、事父母是也；敬者内助之要也，其类有五，事夫、劝学、佐忠，赞廉、重贤是也；教者昌后之要也，其类有三，教子、勉学、训忠是也；礼者持己之要也，其类有九，敬祭祀、肃家政、定变、守贞、殉节、端好尚、崇俭约、谨言、慎仪是也；让者睦戚之要也，其类有四，崇谦退、和妯娌、睦宗族、待外戚是也；慈者推恩之要也，其类有五，逮下、慈幼、敦仁、爱民、宥过是也；勤者修业之要也，其类有二，女工、饮食是也；学者取法之要也，其类有二，好学、著书是也。每举一类必证以圣贤经传之言，实以古今淑顺之行。所采事迹贵贱不同而其道则同，所引文辞深浅不一而其理则一。阐明大指，诠释微文，名曰《内则衍义》。

该书《凡例》并称：

著书求其可法，故博采正史加以断论，若流虹绕电等事虽称祥瑞，恐近荒唐，皆不敢录。

道莫先于孝，而女以夫为家，故事舅姑列事父母之前。刲股割肝等事虽曰至情，不可为例，概删之。

《内则》为圣贤相传之正经，故每项俱用《内则》冠首。正经无可采，始引他书以证之。然嘉言善行俱出十三经、二十一史及《通鉴》、《通考》等书，稗官野史，近代杂刻者不录。

……

这表明《内则衍义》是一部探本清源、颇为严谨的女教专著。全书虽为大学士傅以浙等儒臣代笔，但毕竟冠以世祖御定名义刊行，反映统治阶级正统女教思想更具权威。且此书体例不似《闺范》嘉言、善行分处各卷，显得更为紧凑、严密。又兼分类细密、篇幅宏大，其评论部分分量较重、理论色彩颇浓，在整个古代中世纪女教著作中堪称巨篇。

成书于康熙五十一年（1712年）的《女学》一书，为蓝鼎元所作。蓝氏别号鹿洲，父早卒，得益于母教尤多。他自述编纂《女学》用意称：

> 秦汉以来，惟班氏《女诫》最为亲切；而章句无多，学者少之。刘向《列女传》，择焉而不精；郑氏《女孝经》，语焉而不详；若华《论语》便初学矣，其辞俚，无风雅之致；《女训》、《女史》、《闺范》、《女范》之类补苴杂出，难以枚述。大约简而不能该，繁而不能尽，鄙陋浅率，难登经史之堂。欲择其一以为女学专书，管窥蠡测，未见其可。夫女子之学与丈夫不同，丈夫一生皆为学之日，故能出入经史，淹贯百家；女子入学，不过十年，则将任人家事，百务交责，非得专精，未易殚究。学不博则罔有获，泛滥失归，取裁为难，《女学》一书恶可少哉？百家众技，各有专书，当若何训迪防范？乃既不幸不经圣人之述作以附四子六艺之末，又不幸不得程朱诸儒讲明采辑、汇诸家之长而进退之，与《近思》、《小学》流布人间。徒使深闺令淑若瞽之无相，伥伥乎其何之，此亦古今一大缺憾也……窃不自揆，采辑经史诸子百家，及《列女传》、《女诫》诸书，依《周礼》妇学之法，开章总括其要，后以妇德、妇言、妇容、妇功，分为四篇。又于四篇中分章别类，使读者一见了然，随事

矜式。[1]

《女学》的篇章细目前文已述，其体例无非“取妇之四德列为目，纂辑经史诸训，博采名媛遗徽，详求切要者登于篇。其最重者德，故于德类尤详，次言、次容、次功，合为六卷，条分缕析，附以己意论断之”。[2] 蓝鼎元自序中不提《内则衍义》，大约未曾见到，其实《女学》极类《内则衍义》。陈东原本世纪30年代作《中国妇女生活史》，称蓝氏《女学》为“清初女教之盛，亦集二千余年来的大成，最早出的一部女教的书”，“专讲女教的书，应以此为第一部宏大的著作”[3]，亦属失察。或许正因为《女学》较为简明通俗，在民间比《内则衍义》流传更广泛一些。晚清有的书铺甚至将《女学》冠以“汉著作郎刘向撰、明大学士解缙补”《古今列女传》、《典故列女传》之名翻印售卖[4]，这虽是书商在借重刘向、解缙的大名谋利，也反映蓝氏《女学》尚为一般教女之家所乐于采用。

乾隆年间刊行的李晚芳《女学言行纂》，共分三卷，细目如次：

上卷：总论、阐明去私之要、阐明敦礼之要、阐明读书之要、阐明治事之要、事父母之道、事舅姑之道。

中卷：事夫子之道。

下卷：教子女之道、四德篇（原始）、发明妇德、引证妇德（附乡俗居丧辟谬）、发明妇言、引证妇言、发明妇容（缺）、引证妇容（缺）、发明妇功（缺）、引证妇功（缺）。

其间妇德又分为敬身之德、事亲之德、事夫之德、训子之德、宜

① 蓝鼎元：《女学》自序。

② 蓝鼎元：《女学·车鼎晋序》。

③ 陈东原：《中国妇女生活史》第275、276页，商务印书馆1937年版。

④ 参见《古今列女传》，镜清书屋刻本；《典故列女传》，善成堂刻本。

家之德、去妒之德、仁厚之德、勤俭之德、后母之德、辟邪之德。妇言分谏亲之言、勖夫之言、训子之言、执礼之言、守义之言、排解之言、知几之言。编法亦“首揭四要为纲，随缀以事文……博引经史子传及古来贤妇淑媛之嘉言善行证明之，亦断以正论”[1]，“其言质实晓畅，足与漳浦蓝氏《女学》并行”。[2] 李晚芳的女教思想集中体现在“总论”一节：

女学之要有四：曰去私，曰敦礼，曰读书，曰治事。盖妇德莫病于私，故以去私为首。私念净尽，则天理流行；天理者，礼也，故以敦礼次之。敦礼则耳目手足、起居动作皆有规矩可循而不容越。然节目度数，亲疏隆杀，具载于书，故以读书次之。读书则见礼明透，知伦常日用之事，责备无穷，自当着力事事而不敢怠惰，故以治事终焉。四者皆所以检束身心，而立齐家之本，其叙有如此者。

女学之道亦有四：曰事父母之道，曰事舅姑之道，曰事夫子之道，曰教子女之道。四者自少至老，一生之事尽矣。而为教为学皆当谨于童年，以端其始……孟子曰：“人少则慕父母”，故以事父母之道为首。就其天性未漓之时，引诱其易入之良心，各缀以古人贤孝之事迹，令读之观感兴起，以从善而戒不善。事父母之道能尽，则在家为孝顺之女，他日于归，孝便可移于事舅姑而无过；顺亦可移于事夫子而无违。事舅姑事夫子之道皆尽，则教子女亦不事外求矣……而家焉有不齐者乎？随行各有工夫，随地皆有效验。四者皆齐家之道，所以验修身之功。

---

① 李晚芳：《女学言行纂·梁景璋序》。

② 《女学言行纂》附许乃济：《梁振科先生传》。

李晚芳本人“性独乐书史，在阁十数年，自左国秦汉及唐宋大家之文无不遍览，自龙门、扶风以下诸史无不淹贯”[1]，并曾著《读史管见》一书，因而很自然在《女学言行纂》中特辟“阐明读书之要”专节，竭力主张女子读书，强调“有志女子自当从经史子传取益，几见哲后圣母贤妻淑媛有一不从读经史子传中来者乎？……读书则是以古为鉴、以人为鉴者也，多读书而过者鲜矣”。[2]但在她的女教著作中强调恪守陈腐妇德同样不遗余力，她甚至鼓吹那些割鼻截耳的节妇“刑其身正所以保其身，人欲保其身而畏痛不肯自刑者，恐保之不及保也”，从而劝戒孀妇“若虑有变，则当如割鼻截耳诸烈妇自刑，有如此之苦心辣手而不保全名节者鲜矣”。[3] 李晚芳自己也身体力行，长年守节，并为公爹治病亲吮疽疮浓血，还叮嘱其子将大量田产分赠睦族。为此她在家乡广东顺德一带德高望重，享有盛名，《女学言行纂》也因此更加扩大了影响。

张承燮《张氏母训》分礼训篇、传训篇二卷。上卷“礼训”，阐述妇礼女道的宗旨与准则；下卷“传训”，叙述历代节妇、淑女、孝妇、贤母的事迹，互相映照，以广女道、妇道和母道。余如任启运所辑《女教经传通纂》，仿朱熹《小学》例，采诸经传、女诫、女史箴等书，别为十三类，亦属“淹串经史”之作，颇为世人所称道。[4] 任还另外编有《女教史传通纂》，则属宗法刘向的纪传行实类型之作。

---

① 《女学言行纂》附《先慈行迹录》。

② 李晚芳：《女学言行纂》上卷。

③ 《女学言行纂》中卷。

④ 任启运：《女教史传通纂，李光墺序》。

4. 以《女论语》为代表的仪则规范类

此类读本并不注重理论发挥，既不辑录嘉言善行，也不传列贤媛淑女事迹，而是侧重于把严别男女、居家主内应当遵守的仪礼规范编成通俗韵语，“更以格言至论可法可戒之事日陈于前，使之观感而效法”。[①] 中国最早的女教经典名篇《内则》即属此一类型。《内则》为早期儒家经典《礼记》中的一篇，孔颖达疏云：“名曰《内则》者，以其记男女居室、事父母兄弟之法……以闺门之内轨仪可则，故曰《内则》。”《礼记》各篇大体成于战国秦汉时期儒家之手，他们宗师孔子，追述古制，既保留了不少有关古代的典章遗制，也无可避免地掺进一些后儒的理想与想象。其中一些主要的规范、观念至迟反映了战国中后期思想是确凿无疑的。《内则》所载，包括女子自幼及嫁、至老，为人女、为人妇、为人母，终其一生所应遵循的诸多仪礼规范，遍及别男女、事父母舅姑、谨夫妇、接受教育、养教子女及日常生活衣食住行、待人接物、音容举止各个方面，“于妇道女事尤无所不备”。清世祖《内则衍义》序盛赞道：“是书微而至于声气容色，显而至于言动仪文，精而至于乐心养志，粗而至于中馈女工，所以端其心而检其身者，施诸一家无不宜，放乎四海无不准。臣故谓隆母仪、敦妇顺断不外乎是书”，“诚帷廧之要典，贤淑之永模也”。后世女教著作乃至朱熹《小学》一类蒙塾读物无不据引此篇立论发挥。因此《内则》不但是最早的一篇仪则规范类女教专著，而且是整个古代中世纪第一部系统汇聚男女防闲妇礼闺范的女教奠基之作。

不过《内则》主要面向上层社会妇女，较为深奥。比较而言，唐代《女论语》作为仪则规范类代表，更为典型。《女论语》作者

---

① 陈宏谋：《教女遗规》序。

为宋若昭，或传“若华托曹大家之意，集为女训，名曰《女论语》，其妹若昭申释之”[1]，总之成于宋氏姐妹之手。她们还有三个妹妹若伦、若宪、若荀，皆警慧善文，曾被召入宫中试诗赋、论经史，德宗“深加赏叹”，受到宠幸，常陪皇帝朝臣作诗论文，呼为“女学士”。若华还在宫中总领秘禁图籍，若昭拜为尚宫，后妃与诸王公主俱以师礼相待，尊称为“先生”。[2]宋氏虽出入宫掖，贵为后宫女师，《女论语》一书却极朴实通俗，不但形式上四字一句，平顺押韵，内容也能兼及普通乡姑村妇。全书分立身、学作、学礼、早起、事父母、事舅姑、事夫、训男女、营家、待客、和柔、守节十二章。清陈宏谋《教女遗规》辑入《女论语》，曾加按语云：

> 吾观《曲礼》、《内则》所载葱渫酒浆、纷帨刀砺，纤悉具备，盖至道不离乎居室日用之常。而圣贤垂训，无非欲人言动举止悉合于当然之则。《论语》二十篇，亦岂在高远哉。兹编条分缕晰，便于诵习，言虽浅俚，事实切近，妪媪孩提皆可通晓。苟如斯训，亦不愧于妇道矣。

《女论语》文辞，本书曾多处引用，此处不赘。其特点即在以浅俚之言把班昭《女诫》的精神化为训诲女子“举止悉合于当然之则”的条规，且较《内则》更为切近易晓。其中“行莫回头，语莫掀唇，坐莫动膝，立莫摇裙，喜莫大笑，怒莫高声”、“出必掩面，窥必藏形”、“莫纵娇痴，恐她啼怒；莫纵跳梁，恐她轻侮；莫纵歌词，恐她淫污；莫纵游行，恐她恶事”之类的戒规[3]，成为桎梏女子妇孺皆知的千古女教名句。而“猪鸡鹅鸭，成队成群”、“呼归放去，检点搜寻”等内容[4]，则显然是针对广大乡村农妇世

---

① 陈宏谋：《女论语》按，《教女遗规》。（《新唐书》若华作若莘）。

② 《旧唐书·女学士尚宫宋氏传》。

③ 《女论语》“立身章”、“训男女章”。

④ 《女论语·营家章》。

俗生活而发。《女论语》也因此对推广普及正统女教发挥了深远影响，在古代中世纪女子教育发展史上占据重要地位。

属于仪则规范类的女教读本种类繁多，影响较大的尚有《女训约言》、《女教篇》、《女小儿语》、《女儿经》、《闺训千字文》等数种。《女训约言》为收入《教女遗规》诸种教材的压卷之篇，屡经翻印，流传极广。该篇言简意赅，篇幅不长，不妨移录于下：

女 德

性格柔顺，举止安详。持身端正，梳妆典雅。
低声下气，谨言寡笑。整洁祭祀，孝顺公姑。
敬事夫主，和睦妯娌。礼貌亲戚，宽容婢妾。
教道子女，体恤下人。洁治宾筵，谨饬门户。
早起晚眠，少使俭用。学制衣服，学做饮食。
打扫宅舍，收拾家伙。蚕桑纺织，孳生畜牲。

有此女德，虽贫贱之家，人看得自然贵重，虽没好衣服首饰，有好声名，自然华美。又携的本家父母与阖族亲眷都有光彩。似这等也不枉生女一场。

女 戒

莫举止轻狂，莫妖娇打扮。莫高声大笑，莫耳软舌长。
莫搬弄是非，莫离间骨肉。莫顺言絮聒，莫巧言狐媚。
莫耳边蔞喷，莫背后唧哝。莫凭空说谎，莫喜佞悦谗。
莫逼墙窃听，莫偷眼邪视。莫眼空意大，莫口甜心苦。
莫嫉人胜己，莫夸己笑人。莫效仿男妆，莫效行男礼。
莫卖弄颜色，莫炫耀服饰。莫毒手打人，莫恶口骂人。
莫无病称病，莫无忧而忧。莫蓬头垢面，莫赤胸袒膊。
莫显见亵服，莫露出枕席。莫男妇同席，莫男女授受。
莫买命算卦，莫听唱说书。莫随会讲经，莫修寺建塔。
莫打醮挂幡，莫庙宇烧香。莫招神下鬼，莫魇镇害人。
莫看会看灯，莫学弹学唱。莫狎近尼姑，莫招延妓女。

莫结拜义亲，莫来往三婆。莫轻见外人，莫轻赴酒席。
莫内言传外，莫外言传内。莫倚门看街，莫酒醉失仪。
莫忤逆不孝，莫搅家不贤。莫唆挑夫主，莫欺瞒夫主。
莫侮慢夫主，莫钤束夫主。莫溺爱儿女，莫偏向儿女。
莫口谈夫过，莫埋怨家贫。莫妯娌不和，莫伯叔争胜。
莫嫉妒婢妾，莫凌虐仆从。莫怠慢穷亲，莫结怨邻家。
莫心贪口馋，莫滥费折福。莫随有随尽，莫随做随毁。
莫轻剪罗缎，莫多宰鸡鹅。莫懒惰邋遢，莫抛撒物件。
莫干预外事，莫私放钱债。莫盗转财物，莫阴厚母家。
以上皆亏损女德之事。虽其中小小出入者皆世俗常态，然不可不谨也。其余则荡礼逾闲矣。失妇德而荡礼逾闲，纵生长富贵家，衣服首饰从头到尾都是金珠，都是绫锦，也不免被人嗤笑，玷辱父母。噫，父母生养我一场，我不能与他争些志气，增些光彩，反因我玷辱，被人嗤笑，我心何安?! 仔细思想。

陈宏谋《教女遗规》注称，此篇“出《言行汇纂》，未详姓名”。其实原本出自宋余靖《女训格言》，原为女训格言二十一要，又女德三十六戒。因其为族规家训之作，从世俗生活中概括而来，侧重调节族中人伦关系，较少陈腐空洞说教，又能紧密联系实际需要，简明易晓，遂得以不胫而走。经辗转流传，辑入《训女遗规》时已增至二十四要、八十戒。陈宏谋按语称：

兹编载女德二十四条，女戒八十条，则又举妇女所切要及易犯者，而荟萃其义，撮总其词。虽不识字义之妇女，有能举此诸条代为讲说，亦可了然于心口之间，而知所法戒矣。此余所以编女教而终之以此也。

这也是由族规家训传为社会通行女教读本的典型一例。

《女教篇》是详于《女训约言》、略于《女论语》的一篇同类教材，系有感于“纲常扫地，风俗日偷”，遂“作此训，作女之

程”。以期“善者可劝，恶者可惩。凡尔女子，所当深体。朝诵数句，夕书一纸。大义既通，允矣其良。追古贤淑，此为梯航”。[①] 全篇不分章节，篇首云：

坤道成女，厥性阴柔。幼而不学，长也多尤。
所学伊何，先论女德；阃范既端，妇顺可则。
方其成童，当立女师；出入与俱，夙夜必稽。
勿离亲侧，勿出中门，勿窥穴隙，勿越墙垣。
男女当远，嫌疑早避，不亲授受，不相游戏。
食不共案，眠不共榻，衣不共架，栉不共匣。
勿蓄悍仆，勿延优娼，勿近尼婆，勿结缁黄。
勿为夜饮，勿为暗行，勿观淫戏，勿习讴吟。
凡此数者，皆为德累；一有不谨，家法斯溃。

以下依次为女工、女言、女容、事父母舅姑、从夫、勤俭、教子、去妒，最后云及节烈：“良人云亡，妇失其天。夫死从子，昔有格言。身不可更，心不可转，忠谏即听，谗言既远。慎勿夜哭，慎勿修容，慎勿延客，慎勿礼僧。不幸无子，亦完乃节。坚如铁石，劲如松柏。或依其姑，或从其女。或贫而生，或缢而死。泰山可颓，此心不易；白刃可蹈，此志不屈”，以此终篇。观其一首一尾，即可看出这是阐发《内则》精神的通俗之作，写法类似《女论语》，而更显简洁精炼，一如《女论语》的浓缩本。据《然脂集》著录，《宫闺文史》收录此文，为郑氏所作；该篇并为《古今图书集成》全文辑录，附于明仁孝文皇后《内训》之后，时代亦当在明。[②]

《女小儿语》，明嘉靖时吕得胜所作。吕得胜为吕坤之父，号

---

① 《女教篇》，《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺媛总部》。

② 参见：胡文楷：《历代妇女著作考》第161页，商务印书馆1950年版。

近溪，并作有《小儿语》。《女小儿语》分四言、杂言两部分，亦被辑入《教女遗规》。其特点如陈按所说：

兹篇其专训女子者也。警醒透露，无一字不近人情，无一字不合正理。其言似浅，其义实深，闺训之切要，无有过于此者。凡为女子，童而习其词，长而通其义，时时提撕，事事效法，庶乎女德可全，虽以之终身焉可也。

陈宏谋还曾评述过吕得胜的《小儿语》：

近溪先生思所以语小儿，而因自为《小儿语》。若规若刺，若讽若嘲；冲口而出，自然成音。小儿闻之，果小儿语也。嗟乎，儿固有不儿时，儿时熟之复之，不儿时思之味之，虽欲终视为小儿语不可得已。或曰言之毋乃不文，夫以小儿语语小儿，亦焉用文为哉！[①]

把这段话移来评论同一作者的同类作品《女小儿语》，亦复如是。因有如上特点，此篇一出，便广为流传，多被民间采用为训课女童的启蒙教材。

《女儿经》，作者不详，清贺瑞麟同治年间订正再版时已称"旧藏《女儿经》，不知撰者姓名"。现在见到的最早版本为明万历年间赵南星《女儿经注》。除此两种以外，尚有《裘氏女儿经》、《改良女儿经》、《蒙学女儿经》、《闺门女儿经》等。在流传翻印过程中不断增删更改，大体演为两派。一种以贺瑞麟订正《女儿经》为代表，包括大纲、细目、合总、广义四部分，每句七字，押韵对仗。另一种《改良女儿经》基本上三字一句，删除部分迷信的内容，而用五言的句式增进若干历史上的范例。《改良女儿经》起首称"遵三从，行四德；习礼义，难尽说。看古人，多贤德；宜以之，为法则"；《女儿经》结尾云："当做曲儿要记熟，句句还要懂得清。后来若到公婆家，仍是这般一样行。自然到处都夸好，万

① 陈宏谋：《小儿语》按，《艺海珠尘》本。

古千秋有令名”。都是以三从四德为纲，昭示女子为人处事应当遵循的礼义法则。因《女儿经》“语最明晓易记诵”[1]，较《女小儿语》更精炼上口，影响遍及城乡，成为家喻户晓最为流行的女子童蒙教材。余如赵国华序《女千字文》、吴兆桂序《闺训千字文》、吕坤《闺戒》、廖免骄《醒闺编》、冯树森《四言闺鉴》、李文定《训女三字文》、朱浩文《女三字经》，或三字，或四言；字句长短、叙事次序略有差异，其性质、内容亦无非类如“集成四字，编次千言；爰教巾帼，以肃闺门。曰德曰言，曰功曰容；备斯四德，济以三从”[2]，俱出一辙。都可视作《女儿经》，《女小儿语》的翻版和推衍。

三、 古代中世纪女学教材的特点

中国古代女学教材的最大特点是内容全部集中于妇德、妇职和闺门礼仪。不论记传列女还是阐明义理，无不围绕三从四德铺展陈说。文化书算、天文气象、人文地理等方面内容罕有涉及，所谓常识仅只限于妇女日常生活劳作的狭小范围，更遑论自然科技等其他领域。因此准确地说，古代女学教材实为专向女子灌输人伦道德的德育读本。在这方面既有别于男子成人教材，又不同于一般童蒙读物而自成体系，显示出其为“女学”的特色。之所以不涉及自然科技、文化书算，一方面因为社会上普遍认为这些技能对于女子并不重要，广大贫妇也不具备学习文化书算的条件；同时也因为普通童蒙字书已能满足识文断字的需要，这属于共同的学习规律，无需单为女子另编一套，教女习字之家尽可直接搬用通行的其他教材。《女儿经》一类的通俗读物，如《闺训千字文》

---

① 贺瑞麟订正《女儿经》序，《清麓丛书》本。

② 冯树森：《四言闺鉴》。

全篇千字无一重复，也可部分担当教女粗通文墨的功能。清末刊行的《集字避复》似为女教史上唯一的特例。光绪二十九年（1903年）湖南长沙女子刘鑑因有感于“自汉以来启蒙识字之书，颇病其博而不切于用，古而不宜于今……乡塾六言四言杂字尤谬误复漏不便寻检”，孙男既已出就外傅，“惟诸孙女靡所师承”，遂于“灯窗余暇，择古今通用之字三千八百四十，别类分门，集为一册，名之曰《集字避复》”。[1] 该书按女学应晓的内容分为三十二门，篇首云：“粗成四字，诲尔闺人，针黹暇日，写算须精”。类此四字一句整齐押韵，凡九百六十句，字无重复。《集字避复》把识字和女学的内容紧密结合，并能旁及天文、地理、文事、武备、音乐、器用、植物、动物、疾病、药物等诸多领域是其难能可贵之处；但就识字本身而言亦无特色，而且其时已经迈出中古，跨入了近代门槛。

统治阶级高度重视，帝王后妃亲自撰著提倡，是中国古代编印女教读本的又一引人注目的特点。唐太宗贞观年间，长孙皇后“撰古妇人善事，勒成十卷，名曰《女则》，自为之序”，太宗读后表示：“皇后此书，足可垂于后代。”[2] 武则天召文学之士撰写《列女传》一百卷、《孝女传》二十卷、《古今内范》一百卷、《内范要略》十卷、《保傅乳母传》七卷等[3]，均以女皇名义颁行天下。尤其明代，朱元璋建明伊始即于洪武元年（1368年）命翰林学士朱升等“纂女诫及古贤妃事可为法者，使后世子孙知所持守”。[4] 永乐初年仁孝文皇后撰《内训》，成祖下诏颁赐臣民，并命解缙等编《古今列女传》三卷颁行天下。此后明宪宗王皇后也曾撰写《女

---

① 刘鑑：《集字避复》序。

② 《旧唐书·皇后传》。

③ 《新唐书·艺文志》。

④ 《明史·后妃传》。

鉴》一卷。明世宗母章圣皇太后认为“妊子之方，教子之法”是关乎“继后之大端”的大事，而“女之贞静幽闲，皆由于闺训……使幼而不听姆教，长而不习女训，则上不知孝舅姑，下不知顺夫子，岂贞妇之道哉?”为此亲撰《女训》，以期“为女妇者，诚能于古今之训，家习户诵，则风俗自然淳庞，彝伦自然敦厚，齐家范俗”。[①] 武宗序称“使上自王公国都，下及闾巷之妇人女子有能举是书训而导之，佩而服之，将自身而家、而国、而天下，无所往而不可”。世宗亦为之作序，并将《女训》与《高皇后传》、《内训》一并“刊授皇后，颁之天下”。[②] 明神宗大婚礼成，慈圣皇太后特命张居正“直解汉班昭《女诫》，以教宫闱”[③]，神宗并为《女诫》、《内训》作序，刊行天下。后吕坤《闺范图说》刊印未久，万历二十三年（1544 年）皇贵妃又出赀重刻，“且为之序，光艳照一时”。神宗亦曾下旨云：“《闺范》是朕付与贵妃所看”。[④] 至清则有孝庄文皇太后命顺治帝御纂《内则衍义》女教巨篇。其余刘向、班昭、马融（曾注《列女传》）[⑤]、蔡邕（曾撰《女训》）[⑥]、诸葛亮（曾撰《贞洁记》一卷）[⑦]、曹植（曾撰《列女传颂》一卷）[⑧]、魏征（曾撰《列女传略》七卷）[⑨]、宋若昭姐妹、陈邈妻郑氏、余靖、邵

① 章圣皇太后：《女训》序，《昌平丛书》本。

② 《女训》明世宗序。

③ 张居正：《张文忠公全集》五。

④ 沈德符：《万历野获编补遗》卷 3。

⑤ 《后汉书·马融传》。

⑥ 《教女遗规·蔡中郎女训》。

⑦ 《新唐书·艺文志》。

⑧ 《隋书·经籍志》。

⑨ 《新唐书·艺文志》。

雍（曾撰《女戒》)[①]、朱升、解缙、张居正、吕坤、赵南星、贺瑞麟等，或为重臣，或为名儒，或被后妃尊为大家、女师，都有特殊的社会背景。如此众多皇帝后妃、重臣名儒亲自撰著、作序倡行女教读本，为举世所罕见，就是一般童蒙读物、成人教材也未见如此规格。这种做法体现了最高统治层对女学教材的直接控制、指导，更加权威、准确地反映统治阶级意图，表明了对古代中世纪女子在整合人际关系、稳定社会结构、安定社会秩序方面所发挥作用的高度重视。上有所好，下必甚焉，由此而为全社会编印刊行女教读本提供良好条件，从而开创盛行女教的风气，形成重视对女子实行教化控制的历史传统。

形式多样、通俗易晓，亦为古代中世纪女学教材的一大特色。成百上千种女教读本中，有《内则》、《女诫》、《女孝经》、《内训》等教诲宫闱后妃、贵族官宦闺秀的“阳春白雪”；也有《女论语》、《女儿经》、《妇女一说晓》一类面向乡姑村妇的“下里巴人”。其形式，或记传、或论说、或图像、或格言，不拘一体，灵活多样，以满足向不同社会阶层和不同文化层次妇女施教的需要。一般早期女教著作比较艰涩深奥，多流传于宫廷及贵族士绅家庭。唐宋之际，顺应世族豪门腐朽衰败和庶族品官地主登上政治舞台的历史潮流，女教读物以《女论语》、《女训格言》为标志，开始了向世俗扩展的进程；至明清，随着女教范围日益扩大和印刷刻书业兴旺发达，以《女儿经》、《闺训千字文》为代表的一大批通俗女学读本迅猛冲向民间，臻于鼎盛，不但种类繁多，而且一些畅销读物大多屡经翻刻重印，数量可观，蔚为大观。世俗化的倾向还突出表现在“事取其平易而近人，理取其浅显而易晓”[②]，用

① 《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺媛总部》。

② 陈宏谋：《教女遗规》序。

语通俗，明白如话，“句短音谐，尤便幼稚记诵”。[1] 尽管文章浅近易读，却高度概括，浸满正统女教精神，如贺瑞麟订正本《女儿经》所自诩的：

君子莫嫌多俗语，文话女儿不会听。且再从头仔细看，哪件不在经史中。《小学》、《内则》并《左传》，君子再去看分明。只为女儿容易晓，且把俗言当正经。

这些深入浅出的普及读物在吸引更多村妇乡姑接受教化方面影响至为深远。

为女学教材插图配画，也是普及女教，增强吸引力、感染力的成功尝试。中国古代一向有“读书之道必曰左图右史”的传统[2]，如唐人张彦远所说，“夫画者，所以助教化，成人伦”。刘向撰成《列女传》便曾“画之于屏风四堵”以告诫天子。[3] 清世祖福临也强调：

人之性情未有不因观感而兴起者，高山仰止，景行行止，必以前人之成躅为后人之楷模，始能触于目而警于心，则图鉴之益良大。(宋高祖)吴后既淹博群书往史，又能染翰成书，濡墨为画，因绘画古之女子其行事足为法则者置之座右，为朝夕嘱对警省身心之具，如悬鉴之妍媸毕照，即古圣贤盘有铭、几有箴之意也。人人能以古昔贤哲为鉴，则宫帏之教式于海内何难之有哉！[4]

东晋著名画家顾恺之为张华《女史箴》所作插图、宋代佚名所绘《女孝经图卷》、以及明仇英为汪氏增辑《列女传》配画的大量图像，都堪称古代艺术珍品，而又无不通过富于情节的艺术构思，使

---

① 贺瑞麟：《训女三字文》小引，《清麓丛书》本。

② 《内则衍义》卷 16。

③ 《初学记》卷 25 引刘向《别录》。

④ 《内则衍义》卷 16。

空洞的说教变得形象生动。就是宫廷女教也十分注重图说的形式，清鄂尔泰等编纂的《国朝宫史》便载，清宫每岁十二月照例“将各宫钦定宫训图敬谨张挂”，计有景仁宫燕姞梦兰图、承乾宫徐妃直谏图、钟粹宫许后奉案图、延禧宫曹后重农图、永和宫樊姬谏猎图、景阳宫马后练衣图、永寿宫班姬辞辇图、翊坤宫昭容评诗图、储秀宫西陵教蚕图、启祥宫姜后脱簪图、长春宫太姒诲子图、咸福宫婕妤当熊图等十二幅，每图均配有皇帝御制赞语，如钟粹宫许后奉案图“御制赞曰：后母天下，首崇俭德。坤顺承乾，柔嘉维则。繄惟许后，贵而能抑。不忘寒微，车服是饬。日朝长乐，用修妇职。懿彼芳型，永为后式”。尤其明清两代民间广为流行的女学教材，配以绣像插图的占到很高比例。即使出之进士吕坤之手的《闺范》，也“复绘之以图”，“无非欲儿女子喜于观览，转相论说”。[①]《闺范图说》、《训女图说》、《闺鉴图说》、《绘图女儿经》等文图并茂的女教读本也确实深得识字无多妇女的青睐，备受女界欢迎。

古代中世纪女学教材另一值得注意之处，是有相当一部分女教读本出自女子手笔，或以父母亲长教女的形式写成。女子自撰的情况极多，不烦赘举。属于亲长教女的有班昭的《女诫》、郑氏的《女孝经》。清初陆圻撰《新妇谱》也是嫁女前夕“仓卒遣女，萧然无办，因作《新妇谱》赠之。以视世之珠玉锦绣炫熿于路者，虽所赠不同，未为无所赠也。然恐予女才智下，不能读父书，并以遗世之上流妇人，循诵习传，为当世劝戒”。[②]余如余靖《训女格言》、李晚芳《女学言行纂》、李文定《训女三字文》、桂馥《训女图说》、刘鑑《集字避复》等，也都是为训诲女儿、孙女、家族晚辈女子而作。把父母对女儿的殷切期望和谆谆训诲当作女教读

---

① 陈宏谋：《闺范》按，《教女遗规》。

② 陆圻：《新妇谱》序，《香艳丛书》本。

物公诸于世，自然倍加亲切感人。而由女子自己出面现身说法，同样更加易于为广大女子所领会接受。令人惊异的是，这种父母对女儿、女性对同类的真诚告诫，竟也毫不例外地浸透了封建伦理道德说教，充斥着对女子的压制摧残！诸如李晚芳鼓励寡妇自刑守节；陆圻宣扬男子“游意倡楼、置买婢妾”、“座挟妓女”是“才情所寄”，“不足为累”，要求新妇“能容婢妾，宽待青楼”，对丈夫上述举动“一须顺适，不得违拗”；清乾隆年间徐叶昭女史著文论女道、妇道以至妾道、婢道，称道“闺门之乐，惟纳妾为最”。[①] 今人看来极其冷酷荒诞、不近人情，而那时却体现了父母对亲生女儿的真切关怀和对她们应尽责任的期许。这表明，这类教材不是哪些个别人所能凭空臆想出来的，并非这些为父母者或女子本身的偶然疏忽或罪责，他们不过是自觉不自觉地体现了古代中世纪统治阶级实施正统女教的精神。

① 徐叶昭：《职思斋学文稿》。

第八章　古代中世纪女子教育的方法

教育方法是为实现教育目的而使用的手段，教学方法则是在完成以传授知识为主的教学过程中采用的手段。古代中世纪正统女子教育主要是，或者说实质上是伦理道德教育，很少进行文化书算方面的系统教学；即使有少许简单文化书算教育，也以养成妇德为宗旨并与之紧密联系。因此古代中世纪正统儒家女子教育的方法，实际上主要是对女子进行妇德教育的方法。中国古代从孔孟到朱熹、颜元，涌现了许多卓越的教育家，产生了以《礼记·学记》为代表的一批杰出的教育论著，在教育学，特别是教育、教学方法方面留下了一笔宝贵的遗产，至今仍有重要的参考价值。同时，从总体上看，古代中世纪的教育教学方法也不可避免要留下那个时代的印记，存在不少流弊。这一切无疑都对女子教育的方法产生正负两方面的影响。教育方法受到教育目的和内容的制约，女子教育因其与专为男子开展的教育在培养目标、教育目的及教育内容诸方面存在巨大差异，而必然在教育教学方法上呈现出独特的个性。把同一时代的男女两种教育联系起来对照考察，将使我们对古代中世纪女子教育方法的特点获得更为深刻的了解。

一、强制与奴化：女教基本原则方法之一

古代中世纪的正统教育均以培养三纲五常伦理道德为中心内容，对男子而言，又以造就自觉遵守维护纲常伦理、等级秩序的

各级官吏和儒生为培养目标。因而普通教育，尤其在蒙养阶段充斥着种种清规戒条，如屠羲英所说：

> 率以童幼之年，不闻礼教则耳目手足无所持循，作止语默无所检束，及其既长，沿习偷安，徇情任气，如已决之水不可提防……是故朱子《小学》必先洒扫应对之节，程子谓即此便可达天德，信非诬也。①

屠氏依据《曲礼》、《内则》、《少仪》、《弟子职》诸篇辑成《童子礼》，即包括盥栉、整服、叉手、肃楫、拜起、跪、立、坐、行、言语、饮食等“检束身心之礼”；洒扫、应对、进退 、温凊、定省、出入、馈馔、侍坐、随行、邂逅、执役等“入事父兄、出事师长通行之礼”；受业、朝望、晨昏、居处、接见、读书、写字等“书堂肄业之礼”，可谓一举一动皆有拘束。至于封建社会后期八股取士死记硬背等弊端更为人所熟知，明代国子监甚至设有红凳、红杖，对违犯学规的监生滥施刑罚直至枭首示众。可以说粗暴、呆板乃是中世纪统治阶级培养驯顺奴仆所必然要采取的手段。对于女子来说，统治阶级施教的目的并非培养各类人才，而是将其终身束缚于家庭，令其充当贤妻良母，发挥凝聚家族、稳定社会的作用，不似男子日后尚有走向社会从事政治、经济、军事等活动的机会，因而这种粗暴、强制的教法尤为突出。用同为《礼记》一书中的《学记》、《内则》两篇相比，女子教育和一般教育在方法上的差异便判然可别。《学记》在教学论上提出了不少深刻、精辟的思想，而《内则》篇却更多充斥着对女子的野蛮压制。即以“女子十年不出，姆教婉娩听从”而论，这“十年不出”和一味“听从”，已经迹近禁锢和管制。《女论语》中“女处闺门，少令出户；唤来便来，唤去便去；稍有不从，当加叱怒”，以及“行莫回头，语莫掀唇”、“出必掩面、窥必藏行”等一连串禁令更为刻板

---

① 屠羲英：《童子礼》，《养正类编》卷 3。

严厉。《女儿经》除要求“凡笑语，莫高声；慢开口，勿胡言；坐起时，要端正；举趾时，切莫轻”，还直言不讳宣称：“为甚事，裹了足？不因好看如弓曲，恐她轻走出房门，千缠万裹来拘束。”陆陇其更公然提出，对女孩儿“务锄其暴气，戒其多言，如木鸡然，方成妇德”。[①] 类如《女训约言》中的二十四要、八十戒在各类女教读本中触目皆是。全部女子教育最为紧要之处就在于做到防闲。明末小说《吴江雪》在提到当时女子教育问题时说：“若防闲女子，比训子更费周折。幼时教她日事针指、娴习女仪自不必说，一至六七岁时就要加防闲。”该书把防闲之法，归纳为“大约有十难”：

> 第一，须内外清肃，不许外人入内。
> 第二，要闺范严厉，不许女子外出。
> 第三，俊仆娈童，不许令她常见。
> 第四，远房兄弟和表亲，不可令她亲热……
> 第五，三姑六婆，不许她入内；那些三姑六婆极易哄动这些女子，骗她财物，坏她名声。
> 第六，伤春词曲，不可令她观看。
> 第七，不正之妇，不可令她作伴。
> 第八，不可容她拈弄笔墨。
> 第九，不可纵她看戏。
> 第十，不可放她出外烧香……[②]

既然时时处处都立足一个防字，严明种种不准、不许、不可、不得、勿、莫、戒等禁令训条就必然是教女的基本原则和方法。这种戒备防范甚至被看成“如将军守城，稍有一毫疏失，则不得

---

① 《陆清献公治嘉格言》。

② 《吴江雪》第一回：《清闺约法，训子奇方》。

生”[①]，“竟以此为门内之人鬼关可也”。[②] 而且这是一种终生禁锢，并不仅限于闺门。嫁作人妇特别是寡妇受到的限制，在某些方面更加严峻。法律量刑把奸人之妇看得比奸人之女还要严重。诸多防闲禁规犹如“去其昏蒙之桎梏，桎梏谓拘束也”，有此防限，“虽使心未能喻，亦当畏威以从，不敢肆其昏蒙之欲，然后渐能知善道而革其非心，则可以移风易俗矣”。[③] 女子教育中强制、粗暴、机械、呆板的做法有效地把女子圈禁在统治阶级划定的规范牢笼之内，同时又使女子在反复履践妇礼的过程中化成于习，潜移默化地养成谨小慎微、甘于服从、驯顺易使的心态。

宣扬“守淡薄，安本分”，“命不遇，只是贫”，“积阴德，贻子孙”[④] 等天命论和轮回报应思想，也是诱骗女子逆来顺受、安分守命的重要手段。《重刻女二十四孝图说》中“雷赦夙孽”一则云：

> 宋顾德谦妻张氏，梦神示以前生以字纸褙铺衬鞋底，并任小儿以夹花样有字书抛入秽地，两事造孽十分，应犯雷殛，会病死，不及，以至今生注定，明日当为雷击死。氏心疑之，自知定数难逃，至明日晓，闻雷声甚巨，氏恐惊其姑，乃出门跪桑下以待死。忽闻空中有神曰：“是孝妇也，当延其寿三十年。”顷刻间雨收云散，氏亦无恙。一念之孝，感格回生，上天重孝如此。

《妇女一说晓》劝诲孀妇守节称：

> 如丈夫，命既死，好马不备双鞍子。这不是，做不来，路上多少贞节牌。只怕你，莫志气，丈夫才死便要去。这样人，变了心，丈夫阴灵追你魂。倒不如，不出

① 蓝鼎元：《女学》卷 2。

② 陈宏谋：《愿体集》按，《教女遗规》卷下。

③ 《周易程氏传·蒙》。

④ 《女儿经》。

门，立起志气盖过人。能如此，鬼神钦，你夫阴灵保你
身。到后来，报朝廷，建坊旌表显名声。

这类“明有人责，幽有鬼诛，恶报昭然，嗟尔之愚”[①] 的威慑和“命中注定”、造福来世的诱骗，强有力地驱使女子“改邪从善”，循规蹈矩，恪守妇礼。

统治阶级并不要求女子发展独立思想，而是要她们盲目、无条件地接受权威。对于种种女教经典条文，也只须当作训诫口习心诵，死记硬背；至于一般事情的是非曲直，则根本不必过问。如《改良女儿经》所示：“勿唧唧，道短长”，“都说好，贤慧人”，“是与非，甚勿理”，“无是非，是贤良”。这本身就是培养“女憧，妇空空”[②]、如木鸡然驯顺易使家庭仆役的有效方法。

二、劝诱与感化：女教基本原则方法之二

粗暴、呆板乃是古代中世纪女教目的、内容所决定的女教基本法则。但严申妇礼闺范不等于不教而诛、陷人于辟，而是为施行教化确立前提，奠定基础；“权所以能行，化所以能成，尤必有当于人，人之心固不可强而致也”[③]，最终解决问题还要靠教化人心，这才是治本。在统治阶级看来，“妇女性多愚暗”[④]，要让她们服膺三从四德的伦理，并多少掌握一些必要的文化书算知识，就得尽量采用形象生动循循劝诱的方法，以使她们易于领会接受。如清代张承爕编《女儿书辑》所强调的：“意取简要，不尚博揽，盖女儿受读岁月不过及笄，苟或贪多，无当也。读次视各撰述由俗

① 《女教篇》。

② 《大戴礼·主言》。

③ 《清史稿·列女传》序。

④ 清麓洞主：《妇女一说晓》叙，《清麓丛书》本。

而文，由浅而深，由今而古，庶讲肄人之有渐。”前文述及的诸种读本“事取其平易而近人，理取其浅显而易晓”[①]；“句短音谐，尤便幼稚记诵”[②]；“若规若刺，若讽若嘲；冲口而出，自然成音”[③]；“只为女儿容易晓，且把俗言当正经”[④]；“粗浅如道家常，其言既易知，其威又易入”，“有不待讲说而明晓之者”[⑤]；以及“一人绘一图，一图叙一事，附一赞，事核言直，理明词约”[⑥]等等，都千方百计循循善诱。或俚语村言，短小押韵；或绣像插图，鲜明生动；或为堪作表率的妇女立传垂训，或以父母教女的形式感化移情，其共同特点是形象通俗，深入浅出，亲切易晓，易于仿效，极富感染力。“教人未见意趣，必不乐学，男女一也”[⑦]，以上做法便遵循这一教育教学规律，并针对妇女接受程度，启发调动其向学受教的积极性、主动性，“无非欲儿女子见之喜于观览，转相论说”[⑧]，以吸引更多女子“观感兴起，毅然以往哲自励”[⑨]。如丁泽安为《训女图说》作序赞扬“集古今贤媛之可法可传者刻训女图说”的做法所说：“图既爱玩不释手，说也警切而动听，诚家置一编，俾闺门之秀玩其图以求其说，因其说以得其心……不诚有裨于风化也哉！”

形象通俗、循循善诱的方法并不仅限于依据女教读本习诵施

---

① 陈宏谋：《教女遗规》序。

② 贺瑞麟：《训女三字文》小引，《清麓丛书》本。

③ 陈宏谋：《小儿语》按，《艺海珠尘》本。

④ 贺瑞麟订正；《女儿经》，《清麓丛书》本。

⑤ 清麓洞主：《妇女一说晓》叙，《清麓丛书》本

⑥ 沈德符：《万历野获编补遗》卷3。

⑦ 桂馥：《训女图说》丁泽安序。

⑧ 陈宏谋：《闺范》按，《教女遗规》。

⑨ 沈德符：《万历野获编补遗》卷3。

教一种途径，而是形式多样，更多地体现于旌表劝善、仪典熏陶、文艺感染等社会教化之中。而且这种表彰幽潜、激浊扬清、鼓励廉耻的做法，“所以感人者最捷”。以至那些建立节孝公祠之乡，观感之下，人人奋勉，影响所及，往往方圆百十里地之内，鲜有寡妇再醮之事。戏曲小说亦能“使愚俗百姓人人易晓，无意中感激他良知起来”，见之者“每多感泣，比寻常劝化之功，胜过百倍”[1]，远非“老生拥皋比，讲经义，老衲登上座，说佛法”[2]，板起面孔讲大道理所能比拟。各种教育教化手段关联配套，成为一个整体系统，一方面“教以《小学》、《列女传》、《内则》诸篇”，终日以“孝姑、敬夫、教子、贞烈、纺绩”等事务“朝夕讲诵熏陶渐染”[3]；同时严格妇礼闺范，“淫艳之书，不置案头”，采用多种形式“一以古今节烈之事，演述化导，令所见所闻，皆有规矩”[4]，这种“端本清源”、整体配合的办法，在控制妇女思想行为方面往往能收取更大的效果。

三、教学方法

古代中世纪女子教育主要以社会教化及家庭教育的方式分散进行，又不重视系统的文化书算教育，反映向女子传授知识过程中教学方法的材料不多。在较为正规的宫廷女教和馆塾女教中，集体教学活动是施教的主要形式，其教学方法似与一般男塾无大差异。晚清督学使者陈彝在《重订训学良规》中明言“有女弟子从学者，识字、读《弟子规》与男子同。更读《小学》一部、《女四

① 梁恭辰：《劝戒录五编》卷 6。

② 刘宗周：《人谱类记》卷下。

③ 《于氏家谱·家训》。

④ 黄正元：《欲海慈航·妇女宜戒》。

书》一部，看吕氏《闺范》一部，勤与讲说，使明大义。只须文理略通，字迹清楚，能作家书足矣。”针对男女合塾情况制定的《训学良规》在涉及教学方法部分并未区分男女，显然对女弟子同样适用，我们摘录部分对男女学生通用的“良规”，庶可对女童教学情况和方法有一大致了解。

> 四五岁先教字方，多则三千，少则二千。如认父母字，则教以如何孝顺；认兄弟字，则教以如何友悌……识字既多，将音义相近之字归并一处，告以从何会意，从何得声……
>
> 读书程课贵乎简约，使易遵守。功课已完，虽为时尚早，更不再加。童子乐于嬉游，少适其性，益知鼓舞，劳苦拘束则厌弃之心生矣……从容涵泳，自有无形之益；终日仆仆，转致徒劳罔功。
>
> 教生书切不可欲速贪多，其资能读十行者只授八行，能读八行者，只授六行，慭使力有余于书，无使书有余于力……
>
> 教生书须先寻书中生字未认过字方者，或相似之字如戒戎、恕怒之类每易混讹者，另写一纸教令细认，认清之后仍令自读十遍，然后教之。大抵书隔宿则易记，譬如三节书甲日授第一节，读三十遍，乙日又读三十遍，再授第二节，读三十遍，丙日将第一二节速读三十遍，背第一节，再授第三节，读三十遍，如此循环，每节各得九十遍，师弟均不劳苦而书自熟，此古法也。生书背后更连前五日书再读再背，以期连贯，名曰带书，断不可少。熟书每日只读一号，长则尽卷，不可每册读两页，转易强记……
>
> 写字慭少而整齐，毋多潦草。讹体及怪俗体须纠正之，勿使习惯……

讲书先讲浅近者，浅近既明然后再讲滞远者。务须句梳字栉，证以日用常行之事，反复譬喻，不可忽略，不可惮烦。并须诱之使问，而因其问而详言之，不可厌其屡渎。初学智慧未开，但可责以用心参究，不可责以一讲即晓。苟能勤问，则其用心可知；若反厌之，则彼必含糊应诺，适以阻其进机矣。

讲书切不可贪多，多则必不能详，听者反难记易忘。上卷讲毕不必即讲下卷，宜将上卷令彼复讲，误解者改正之，不解者再讲，彼庶有心得而师之精力亦非虚掷。往往东家以多讲为喜，如此办法转嫌迟滞……贪多者事倍而功半矣……

身教者从为师者，作止语默动必合理，子弟自有所效法。资质不齐，必因材施教。不可偏爱偏憎，多动火性……

不可常放学，一年至少总有三百日在馆。时常放学非特子弟书易生涩，且心已放逸，安能得力……

教学方法反映以传授系统知识为主的教学活动的规律，无论古今中外，男女老少，都有其共同的一面。《训学良规》规定的因材施教、循序渐进、证之以实事、反复譬喻、注重启发“诱之使问”等方法，继承了《学记》以来的优秀传统，不乏积极合理的因素。对于女弟子除程度深浅不同、要求较低外，并无本质不同。那些有条件进而学习经史典籍的女子，在教学手段方面亦复如是。

至于培养姬妾女乐的特殊教育，学习项目博涉识字读书、琴棋书画、诗词歌舞、丝竹戏曲，其中识文断字与正统女教教法有相通之处，歌舞戏曲则有其特殊的专门手段。李渔《笠翁偶集》总结这方面的教习经验，颇为详尽。

李渔把提高文化素养放到首要地位，提出“学技必先学文”。他用“土木匠工但有能识字记帐者，其所造之房屋器皿定与拙匠

不同，且有事半功倍之益”作比喻，强调“字之不可不识，理之不可不明也”。对于女子来说，“但能书义稍通，则任学诸般技艺皆是锁钥到手，不忧阻隔之人矣”。惟其如此，唱曲方有“曲情”，方为“登峰造极之技”。所谓：

> “曲情”者，曲中之情节也。解明情节，知其意之所在，则唱出口时，俨然此种神情：问者是问，答者是答；悲者黯然魂消而不致反有喜色，欢者怡然自得而不见稍有瘁容；且其声音齿颊之间，各种俱有分别；此所谓“曲情”是也……欲唱好曲者，必先求明师讲明曲义。师或不解不妨转询文人。得其义而后唱，唱时以精神贯串其中，务求酷肖。若是，则同一唱也、同一曲也，其转腔换字之间，别有一种声口；举目回头之际，另是一副神情。较之时优，自然迥别。变死音为活曲，化歌者为文人，只在“能解”二字，解之时义大矣哉。

在具体论及“妇人读书习字”时，李渔又提出“惟在循循善诱，勿阻其机”的原则，其教法为“先令识字，而后教之以书。识字不贵多，每日仅可数字，取其笔画最少、眼前易见者训之。由易而难，由少而多，日积月累，则一年半载以后不令读书而自解寻章觅句矣”。针对“买姬置妾多在三五、二八之年”和姬妾女乐不似正统女教禁读小说传奇的特点，“乘其爱看之时，急觅传奇之有情节、小说之无破绽者，听其翻阅。则书非师也，不怒不威而引人登堂入室之明师也。其故维何？以传奇小说所载之言尽是常谈俗语，妇人阅之若逢故物。譬如一句之中共有十字，此女已识者七，未识者三，顺口念去，自然不差。是因已识之七字可悟未识之三字，则此三字也者非我教之，传奇小说教之也。由此而机锋相触，自能曲喻旁通。再得男子善为开导，使之由浅而深，则共枕论文，较之登坛讲艺其为时雨之化，难易奚止十倍哉”。

教女子学诗，“必先使之多读，多读而能口不离诗，以之作诗

则其诗意诗情自能随机触露，而为天籁自鸣矣。至其聪明之所发，思路之由开，则全在所读之诗之工拙”。选诗的标准“务在善迎其机……曰在平易尖颖四字。平易者，使之易明且易学；尖颖者，妇人之聪明大约在纤巧一路，读尖颖之诗如逢故我，则喜而愿学，所谓迎其机也。所选之诗莫妙于晚唐及宋人，初、中、盛三唐皆所不取；至汉魏晋之诗皆秘勿与见，见即阻塞机锋，终身不敢学矣”。女子之善歌又通文义者，又可教作诗余，“盖长短句法，日日见于词曲之中，入者既多，出者自易，较作诗之功为尤捷也。曲体最长，每一套必须数曲，非力赡者不能。诗余短而易竟，如《长相思》、《浣溪纱》、《如梦令》、《蝶恋花》之类，每首不过一二十字，作之可逗灵机。但观诗余选本多闺秀女郎之作，为其词理易明，口吻易肖故也。然诗余既熟，即可由短而长，扩为词曲，其势亦易”。

李渔还依次述及教习琴棋书画、丝竹歌舞戏剧的要点与方法。其中教习声乐方面，除于《演习部》泛论优伶，不论男女均须掌握解明曲意、调熟字音、字忌模糊、曲严分合、锣鼓忌杂、吹合宜低、高低抑扬、缓急顿挫等“授曲”、“教白”要则外，又单独针对女乐详述取材、正音、习态等法。兹摘引“正音”一节，以略见其一斑。所谓正音，系指“察其所生之地，禁为乡土之言，使归中原音韵之正者是已”。李渔述其法云：

> 选女乐者必自吴门是已，然尤物之生未尝择地，燕姬赵女，越妇秦娥见于载籍者不一而足……予游遍域中，觉四五声音，凡在二八上下之年者，无不可改……正音有法，当择其一韵之中，字字皆别，而所别之韵又字字相同者，取其吃紧一二字，出全副精神以正之。正得一二字转，则破竹之势已成，凡属此一韵中相同之字皆不正而自转矣。请言一二以概之。九州以内，择其乡音最劲舌本最强者而言，则莫过于秦晋二地。不知秦晋

之音皆有一定不移之成格，秦音无东钟，晋音无真文，秦音呼东钟为真文，晋音呼真文为东钟，此予身入其地，习处其人，细细体认而得之者。秦人呼中庸之中为肫，通达之通为吞，南东西北之东为敦，青红紫绿之红为魂，凡属东钟一韵者字字皆然，无一合于本韵……我能取此韵中一二字朝训夕诂，导之改易，一字能变则字字皆变矣。晋音较秦音稍杂，不能处处相同，然凡属真文一韵之字，其音皆仿佛东钟。如呼子孙之孙为松、昆腔之昆为空之类是也。即有不尽然者，亦在依稀仿佛之间，正之亦如前法，则用力少而成功多。是使无东钟而有东钟，无真文而有真文，两韵之音各归其本位矣。秦晋且然，况其他乎？大约北音多出而少入，多阴而少阳。吴音之便于习歌者，止以阴阳平仄不甚谬耳。然学歌之家尽有度曲一生不知阴阳平仄为何物者，是与蠹鱼日在书中未尝识字者等也。予谓教人学歌当从此始。平仄阴阳既谙，使之学歌可省大半功夫。正音改字之论，不止为学歌而设，凡有生于一方而不屑为一方之士者皆当用此法以掉其舌……正音改字，切忌务多，聪明者每日不过十余字，资质钝者渐减。每正一字，必令于寻常说话之中尽皆变易，不定在读曲念白时。若止在曲中正字，他处听其自然，则但于眼下依从，非久复成故物。盖借词曲以变声音，非假声音以善词曲也。

李渔所述诸法，主要针对教作姬妾女乐的十五、六岁青少年女子，类似“成人”教育，且以个别教学为主。清沈起凤乾隆年间撰写的《谐铎》记载了另外一种教习女乐的形式：

磬儿，珠市梁四家女伶也。梁四妇本吴倡，善琵琶；及归梁，买雏姬教梨园为活。磬儿意不屑，辄逃塾。假

母日棰楚，诸姊妹竟劝之……[1]

蒋瑞藻《小说枝谈》卷下引《搏沙录》的评论说：“《谐铎》一书，风行海内。其中记载，颇多征实，非若近代稗官，徒以驾虚张诞，眩人耳目者可比。”买雏姬设塾教梨园、养瘦马，确为明清时的风气。针对女童集体教习歌舞技艺，在教学上必然更加严格规范。但在如何使女童更快、更好掌握技艺这一点上，也必然要符合艺术教学的规律。在这方面亦应与李渔所示诸法无重大区别。《重订训学良规》和《笠翁偶集》所述女子童蒙读书习字及教习女乐的方法，基本反映了女子教育中教学方法的优良一面，特别如李渔以“曲中之老奴，歌中之黠婢”自居，是古代著名的戏曲理论家，自非凡庸之辈可比。世俗之教学演习者难免“始则诵读，继则歌咏，歌咏既成而事毕矣。至于‘讲解’二字，非特废而不行，亦且从无此例。有终日唱此曲、终年唱此曲、甚至一生唱此曲，而不知此曲所言何事、所指何人；口唱而心不唱，口中有曲，而面上身上无曲；此所谓无情之曲，与蒙童背书，同一勉强而非自然者也”。[2] 不过一般来说，凡属体现教学规律及具体教法的领域，属于共性者居多。大抵在教女时，教法更加平易、更注重诱导。《谐铎》另有一则材料提及女童习字的情况：

锦屏女子叶佩纕，有夙慧，七岁就傅读书，通妙解。尝谓师曰：“古人造字，会意象形；而有时亦多误处。”师询其指，曰：“矮字明系委矢，宜读如射。射字明系寸身，宜读如矮。今颠倒字义，岂非古人之误欤？”[3]

这应当就是《训学良规》教字“告以从何会意”及“反复譬喻”、“诱之使问”一类方法产生的效果。《笔梦》中提到扬州徐太监从

---

① 沈起凤：《谐铎》卷8。

② 李渔：《闲情偶寄》卷5。

③ 《谐铎》卷7。

弋阳腔家乐班中挑选四名女乐馈赠钱岱，钱返家命四女乐侑酒，“曲皆弋阳腔，举座大笑”。后经沈娘娘、苏太太两位教师及家人妇改妆、调教、学吴语，很快便教习成演唱昆腔的家班女乐。可见在对女子进行目的有限的教学活动时，确有一套长期实践中摸索出来类似以上所介绍的较为实用的教学方法，一般效果不差。

四、女子教育中惩罚手段的运用

惩罚历来是进行教育活动所经常使用的重要手段。在希伯来文（圣经的原文）中，“惩罚”与“教学”同义，欧美一向以棍棒为教师职业的标志（相当于中国的“执教鞭”）[①]，中国古代也有“扑作教刑”[②] 的传统，甲骨文中教字作爻丨攴，右边丨攴即教师手持木棒施教的象形。体罚通常运用于道德教育领域，以之禁恶劝善；蒙馆私塾中则用体罚作为维持秩序、鞭策向学的手段。在以社会教化为主要形式的古代中世纪女子教育中，惩罚手段也被频繁使用，这主要表现在国家的礼法、刑律以及族规家法的各种条规之中。[③] 其目的在于惩戒那些“不知理法，不信果报”，经史女箴劝而不听的泼悍妇人。这种惩罚颇为严厉，譬如对夫已四十无子按律纳妾，而妇妒敢肆阻挠者，“即正以无子去、妒去之罪案，鸣之于官，决于必去。为官长者，伸明律法，不得少事姑息，按律去之。使闺门不贤不淑之妇知有天纲人纪不可磨灭，不敢负隅肆恶；则儆一戒百，不独一人之家受其福庇，有裨风俗人伦不少矣”。[①]可见在社会教化、道德教育方面运用惩罚手段，男女之间无大差异。

---

① 参见《曹孚教育论稿》第259页。

② 《尚书·尧典》。

③ 参见本书第六章“惩恶劝惧”。

① 史典：《愿体集》，《教女遗规》卷下。

但在国法、族规、家训之外的日常管教、教学中施以打骂、体罚方面，针对女子又有其特殊之处。

一般来说，家长公婆管教打骂女媳被视为天经地义、得到肯定，而且要求女子逆来顺受、正确对待。《妇女一说晓》称：

老的骂，你只听，就是有理不可争。若争论，不让口，恐防触怒他动手。等气过，心稍悦，有理无理缓缓说。有差错，亲要打，欢欢喜喜来跪下。亲见你，能认错，就是要打也让过。哪个人，莫有错，肯跪认错免得脱。即就是，亲不让，打了要像莫打样。这才算，好媳妇，打了不把样子做。为媳妇，有差错，亲打就要这样学。这个话，要记下，做模做样更招打……媳也多，不成人，做模做样气双亲。己差错，亲打骂，不是跳水把颈挂。这就是，你自误，看到有福受不住。论理来，会想的，还要劝亲不要气。你不劝，不管你，如何还要添些气。自寻死，不孝人，枉活一世累双亲。

但同时也要求亲长、特别是婆母不可秽口肆詈，应做到“不要时打只时教”：

骂儿女，太无礼，虽是骂他骂自己。杂种的，牛养的，你想他从哪来的？伤自己，犹小可，他是牛养谁养我？是儿女，谁不爱？莫下毒口把他害。不听说，打更好，打不坏来咒得倒……为婆心，也多弊，不爱媳妇只爱女。女不是，不说错，媳妇不是动手脚……些小错，宽他些，待他待女何分别。你的女，当人媳，人刻你女喜不喜?!

一些族规家法也规定“姑媳当以孝慈，倘媳偶有过犯，务察其情之真假，殷勤教诲，不得即行鞭扑”。鉴于为媳不堪暴虐，投井上吊之事时有发生，还特别提醒“如性凶暴者，妯娌婉词劝解，太

严恐寻短见”。[①]

女学不以科考博取功名为目标，程度要求不高，不受考核检验环节约束；而且在传统闺礼和社会性别角色的制约、熏陶下，女孩性格内向、文静，纪律问题并不突出，因而对在馆塾就读的女弟子和从家长、家庭教师向学的女童一般无需用打骂的手段惩罚。《训学良规》称：“子弟有过宜反复训诫，不可轻易扑责，必不得已轻则责掌，重则责臀，头面腰脊均不可责。”同时又规定“塾中有女弟子，男子有过，概不责臀”。对于女弟子自然更加手下留情，以至有“‘扑作教刑’一语，非为女徒而设”之说。[②]

对于培养宫官的宫廷女教，情况有点特殊，一则多为集体施教，要求较严，教学比较规范；而且学成还需考核提拔。明代所教宫女需读《诗》、《大学》、《中庸》、《论语》、《孝经》等书，能通者升女秀才、女史、宫正司六局掌印，故此“学规最严”[③]，清代“教以掖庭规程，日各以一小时写字及读书，写读毕，次日命宫人考校。一年后，授以六法，俊者侍后妃起居，次为尚衣尚饰，各有所守，绝不紊乱”。[④] 惩罚在这类正规女教中，仍为必不可少的一种手段。但其形式又有别于一般学堂，多半采用变相体罚。以明代宫廷教育为例，对就读的太监和宫女，“扑作教刑”的形式便不尽相同。刘若愚《酌中志》述及选年十岁上下小太监二三百拨内书堂读书的情况说：

> 凡背书不过，写仿不堪，或损污书仿、犯规有过者，词林老师批数目，付提督责处之。其余小事，轻则学长用界方打手，重则于圣人前罚跪，再重则板着几炷香。板

---

① 《霞川汪氏重修族谱·家规》。

② 李渔：《笠翁偶集·习技》。

③ 刘若愚：《酌中志·宫内教书》。

④ 《清宫述闻》卷6，并见《清稗类钞》。

着者，向圣人前直立弯腰、用两手板着两脚，不许体屈，屈则界方乱打如雨。或半炷香，或一炷香，其人必眼胀头眩，昏晕僵仆，甚而呕吐成疾者。此最酷、最不近理之法也。凡强凌弱、众暴寡、长欺幼者，每贿托学长借公法以报私怨……每日放学……摆列鱼贯而行。人有不知而误乱搀越者，必群打诟辱之。[①]

王誉昌《崇祯宫词》述宫教女学生受罚云："午夜提铃递殿行，太平高唱韵凄清。凄清偏解倾宸听，半是回风送雨声。"其注曰：

例选年高有学内官教习宫女，率教者升女秀才、女史官等职。有罪罚每夜提铃，自乾清宫门至日精门、月华门，高唱"天下太平"，与铃声相应，仍还乾清宫门而止。一夕风雨中，帝觉唱声凄婉，命宣至，问姓字，曰："韩翠娥。"特赦之，后为女史官，亦异数也。

深夜提铃只是宫词中提到的一种惩罚形式，宫廷女子教育的惩罚手段肯定不止这一种。清代宫女不率教者同样要挨打板子或墙角罚跪。不论体罚还是变相体罚，实质都一样，"总非作养人才良法也"。[②]

教习"瘦马"掌握技艺，是一种强制性训练，体罚也最严酷。《清稗类钞》记京师伶人购七八龄贫童纳为弟子教以歌舞，"契成，于墨笔划一黑线于上，谓为一道河。十年以内，生死存亡，不许父母过问"。为了使之背词不误，"夜卧就湿，特令发疥，痒辄不寐，期于熟记"，凡一 噘笑，一行动，皆按节照式为之，"稍有不似，鞭棰立下"。[③]"瘦马"多被自幼拐卖，境遇较幼伶更惨，往往

① 刘若愚：《酌中志·内书堂读书》。

② 刘若愚：《酌中志·内书堂读书》。

③ 《清稗类钞·优伶类》。

终日伴随鞭扑和血泪，“微涉退怠则鞭扑备至”。[1]“逃塾”反抗，更招致“假母日捶楚”[2]，甚或有“以廉值置小家碧玉，施以毒手，毁其双目，教之以歌曲，训之以应酬，迨至十四、五岁时，即驱之出而应客”者。[3]

总之，古代中世纪女子教育中体罚手段的运用，视其施教形式、性质不同而有所区别。一般家庭馆塾教育较少打骂，集体教学色彩较浓的正规宫廷女学不排除体罚，训练妓妾“瘦马”掌握技艺捶楚最严。

从总体上看，古代中世纪女子教育教学方法中存在着机械、呆板、粗暴与循循善诱、因材施教两种截然相反的双重性特点。由于女子教育主要是解决树立世界观、价值取向和妇德品质修养，培养三从四德式的家庭仆役，而非“作养人才”，其方法必然忽略以至压抑认识力的发展，而以粗暴、机械、呆板为基本特征。但为了使女子从内心深处对充当“贤妻良母”角色自觉认同，又必然要照顾到受教者的接受水平，力求用她们所能理解的语言和方式，形象、通俗地加以启发诱导，因而在注重可接受性、注重身教、运用旌表榜样正面鼓励，注重量资循序、因材施教，以及注意把握时机，自幼养成良好习惯，严于教诲而不娇宠溺爱等方法技术方面，又有符合教育规律之处。此外在程度、范围有限的传授知识技能的教学方法方面，诸如讲读、复习、巩固、检查以及有关技能的养成方面，也有若干显效可取之处。而粗暴、呆板和通俗善诱这两种表面对立的方法，最终相反相成，又在培养三从四德式贤妻良母这样一个正统女教目标上统一起来。比较而言，佛道庵

① 孙棨：《北里志》。

② 沈起凤：《谐铎》卷 8。

③ 《广州快览》卷 4。

观女教的施教方法自成体系，颇具特色，更为生动活泼一些，前已较多论及，此处不再重复。

第九章　她们怎样被驱赶上节烈祭坛

——古代中世纪对女子思想行为实行社会控制的典型剖析

守节、殉节在中国古代特别是封建社会后期是衡量女子思想行为的最高价值准绳。无论殉节还是守节，都意味着奉献出人生中最宝贵的一切，需要强大的自制力和异乎寻常的献身精神。但在中国古代，妇人守节、殉节却氲化为社会普遍流行的风气。有的学者估算，明清全国殉节妇女总数不下四、五万人。[①] 按据《清史稿·列女传序》称："礼部掌旌格，孝妇、孝女、烈妇、烈女、守节、殉节、未婚守节岁会而上都数千人。军兴死寇难役辄十百万，则别牍上请；悍强暴而死爰书定，亦别牍上请"，可知实际上人数要远远超过此数，守节不嫁者更难以计数。对驱使妇女走上节烈祭坛的动因加以综合剖析，无疑对了解正统女教怎样实施社会控制提供了典型的范例。

一、节烈妇女的几种类型

妇女的贞节观念和节烈行为一般正面相关，但因受社会环境

① 参见顾德融：《我国古代的人殉和殉节》，《中国史研究》1987 年第 2 期。

等因素制约有时又表现出某种脱节。即使行为上同样表现为守节、殉死，其心理活动、价值取向尺度也不尽相同。厘清古代中世纪妇女节烈行为的性质类型，是据以剖析她们何以会走上节烈祭坛的前提。

1. 殉情型

男女之间伉俪情深、忠贞不渝，夫亡之后无心再嫁甚或殉情而死。“尔侬我侬，忒煞情多。情多处，热似火。把一块泥，捻一个尔，塑一个我。将咱两个，一齐打破，用水调和，再捻一个尔，再塑一个我。我泥中有尔，尔泥中有我。我与尔生同一个衾，死同一个椁”①，管道升写给丈夫赵孟頫的这首小词便洋溢着这种生死与共的深厚感情。宋元之际张玉娘与未婚夫沈佺因中表关系青梅竹马互相爱恋，后沈客死京都，玉娘拒不另卜佳婿，绝食死去。“汝心金石坚，我操冰雪洁”，“穀不偶于君，死愿以同穴”的誓言发自内心真情流露。② 明袁宏道《秋胡行》中“妾死情，不死节”的诗句鲜明反映了此类殉节的性质。不过古代中世纪的包办婚姻很少能建立牢固的感情基础，在全部节烈妇女中殉情只占极少比例。

2. 抗暴取义型

在敌寇歹徒强行施暴或软硬兼施逼迫成亲时，宁为玉碎不作瓦全，以死相拒。东汉朱叔贤妻张氏面临强暴侵凌，表示：“诛我夫而逼嫁我，此岂夫妇平生之愿

① 蒋一葵：《尧山堂外纪》。

② 王诏：《张玉娘传》。

乎!”夺刀割咽而死。[1] 明嘉靖年间，倭寇围攻兴化城，四十多名妇女殉节，其中庠士郑肇妻邹氏“大声曰：‘死即死，不能从也’，贼怒，洞刺其胸，血被地，犹屹然坐……大骂，贼刺其喉死”。另有后村一妇人“容色甚盛，不贼污，曰：‘请受刃’。贼置之房，乃自垢其面，请死甚切……复以火毁面，皮抉之如麻”。[2] 此类烈女在外敌入侵战乱时期成批涌现。此外为数颇多的寡妇因反抗封建势力父母族人逼嫁而自杀，酿成刘兰芝焦仲卿一类的悲剧。王符《潜夫论·断讼》即曾述及：

> 贞洁寡妇遭值不仁世叔、无义兄弟，或利其聘币，或贪其财贿，或私其儿子，则迫胁遣送；有自缢房中、饮药车上，绝命丧躯、孤捐童孩者。

又如东汉鲁潜，丈夫“家门伏诛”，按国法“犹应配适士伍之无妻者”，鲁氏“知终不免，每与姑言必死之志”，“后至当配，果自经死”。[3] 还有一些妇女出于誓守、捍卫信仰情操而舍身取义、杀身成仁。战国时戎伐盖，杀其君，下令“敢有自杀者，妻子尽诛”。盖之偏将丘子自杀被人救活，既归，其妻谓之曰：“吾闻将节勇而不果生，故士民尽力不畏死，是以战胜攻取，故能存国安君”，“今君死而子不死，可谓义乎？多杀士民不能存国而自活，可谓仁乎？忧妻子而忘仁义，背故君而事强暴，可谓忠乎？……吾不能与子蒙耻而生焉”，遂自杀。[1] 楚昭王淫乐荒政，曾约越姬日后从死，越姬表示：“不闻其以苟从其闇死为荣，妾不敢闻命”。后昭王改过从善，病重之时将相请以身祷，昭王以将相为股肱，不愿移祸。这时越姬又主动提出“请愿先驱狐狸于地下”，用她自己的话

---

[1] 《太平御览·列女传》。

[2] 《闽书》，引自《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺烈部》。

[3] 《太平御览·列女传》。

[1] 刘向：《列女传·盖将之妻》。

来说："妾死王之义，不死王之好也。"[①]

舍身取义、抗暴殉身是维护自身乃至民族尊严、伸张大义、激扬民族正气的正义举动，也不排除含有忠君、维护妇礼的成分，而客观上又与封建礼教相合，因而受到国家和社会的褒扬。《旧唐书·列女传序》称赞这些烈女："失身贼庭不污非义，临白刃而慷慨，誓丹衷而激发，粉身不顾，视死如归，虽在壮夫恐难守节，窈窕之操不其贤乎！"

3. 纲常型

从形式上看此类妇女殉节之果敢坚毅与前两种并无二致，但在动机目的上却有本质区别。唐高邮女子与嫂行郭外，日暮拒不投宿田舍，"独露坐草中，时秋蚊方殷，弱质不胜，翩且血竭筋露"而死。[②] 济南赵氏女避兵逃难，行久而渴，"人馈浆水，其嫂饮之，女不受，覆于地，遂渴死"。[③] 前举华孟姬、宋伯姬诸例亦属此类。即使夫亡从死，也仅仅是机械地履行"夫，妾之天也，夫既死，妾何生"的伦常观念。[④] 甚至在"嫁夫不良，父母欲更偶"的情况下，仍一味坚持"理无二夫"，从一而终。[⑤]

---

① 刘向：《列女传·楚昭越姬》。

② 《高邮州志》，《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺烈部》。下转引《古今图书集成》不注。

③ 《济南府志》。

④ 《瓯宁县志》。

⑤ 《金华县志》。

4. 迫死型

以上三类在价值标准的评判取舍上并不一致，但却同样表现为主动守节从死，均属自愿型。另有一类迫死型，或者迫于社会风气舆论压力而盲目守节从死；或者因无法承受生活磨难感情煎熬而精神崩溃，把自杀当作一种解脱；或者竟直接死于亲属族人威逼。关于女子被迫守节从死的情况，下文还将详细分析。

我们在划分节烈妇女类型时，主要以殉节女子为例。终身守节者在价值取向上与殉节者并无本质区别，她们大多也曾百计寻死而被劝阻不遂，并被晓以孝养公姑存活子嗣的大义。而且在某种意义上，守节不似殉节一死而解脱，“厥形则活，厥心则死”，需要经历更多的苦难和磨砺。两者的差别仅在于“活也以孤，死也以节”[①]，贫苦伶俜者“不得弃幼孤而死”，生长富贵中舅姑父母俱存者“孤无可虑，故得以遂其志也”。[②] 至于类似传说中梁山伯与祝英台为争取婚姻自由而殉身的举动，则和统治阶级表彰的节烈根本不同，为封建礼教所不容。即使死于外界压力或因殉情而死，也每被刻意涂抹上殉礼的油彩。王世贞曾列举历史上诸多实例，尖锐地指出：“国家令典，于妇人女子能殉夫死者，俱有旌异”，然考之实录，为勋贵殉节的烈妇几乎俱为妾媵，“而勋贵大臣之妻殉死者无一二也，岂妾独厚而妻独薄耶？意者有吕后、袁绍夫人之妒，而出于不得已也”。[③]《郎潜纪闻二笔》载，楚人黄氏女许字同县李子，未嫁而李氏先逝，黄氏女归守三载而卒为烈女，葬于未婚夫墓旁，“女墓忽自裂，两家叹异，乃与李合葬焉”。对于这样一个传说，也被纪昀解释为“特与人间存大节，不关儿女有私

---

① 赵南星：《味檗斋文集·明高唐州吏目赵公继室李节妇墓碑》。

② 《味檗斋文集·部节妇传》。

③ 王世贞：《弇山堂别集》卷18。

情”![1]

守节从死的女子，不论出于自愿还是被迫，归根结蒂都是在统治阶级实行社会控制、百般诱导威逼下推上节烈的祭坛。

二、驱使妇女守节殉节的控制手段

中国古代统治阶级曾经发明出一种监督、威慑妇女恪守贞操的“防闲托守宫”妙法。即如《汉武故事》所述：“守宫，虫名，以器养之，食以丹砂，体尽赤，捣治万杵，以点女人体，终身不灭，若有房室之事，即脱，言可防闲淫逸，故谓之守宫。”唐代李贺曾为此写下“玉臼夜捣守宫红”的诗句，李商隐诗亦云“巴雨夜市红守宫，后房点臂斑斑红”，直至明成化年间妓女杨玉香还作诗称“守宫落尽深红色，明日低头出洞房”。[2] 这种做法是否合乎科学道理，姑置不论，但起码在思想上给妇女带来压力，成为套在她们头顶的紧箍咒。不过这毕竟还只是一种简单的消极防闲办法，要想驱使妇女做到夫死而不再嫁，甚或以身殉节，所凭靠的则是一整套远为繁杂的广义的“教育”控制系统。

英国学者马林诺夫斯基在《文化论》一书中指出：

> 教育并不常是特设的社会制度。家庭，亲属，地方，年龄，职业团体，技术，巫术，宗教会社——这些制度在它们的次要功能上，是和我们的学校相当的，担任着教育的职务。传统的绵续，或是广义的教育，和法律及经济组织一同形成手段性质的文化的三个方面。凡制度、风俗，或其他文化设置，能满足这三方面手段性质的需要，与其能直接满足生物基本需要，是同样的重要，因

① 陈康淇：《郎潜纪闻二笔》卷16。

② 《玉芝堂谈荟》，转引自《奁史》卷96。

为人类生存的维持有赖于文化的维持，所以文化手段迫力实无异于生理上的需要。[1]

古代中世纪统治阶级便是从礼法制度、经济、教育（狭义的女教）、舆论风气等诸多层面施加影响，对妇女的行为观念实行社会控制。而各种控制影响妇女节烈观念行为的手段又都可笼统看作是一种广义的教育活动。

1. 礼法控制

礼法制度束缚影响妇女思想行为的功能，前文已专节论述[2]，这种约束社会成员按一定方式程序行事的典章条规对于引导妇女守节殉节同样发生了重大影响，虽然国家的法律规章并无逼迫女子守节殉夫的硬性规定。通常“先王之制礼，夫殁妻稚子幼乃与适人，何哉？盖守节人情之所难，亿兆之众其中必有艰难迫隘而不得遂其志者，概而责之以守节，则必有所不行，故稍变通于其间；以宽中人而遏乱源”。[3] 在这方面发生作用的主要是以三从为经、四德为纬编织成的一整套妇礼。“妇人以顺从为务，贞懿为首”[4]，全部妇礼突出了对女子贞节的要求。妇礼虽不完全具备法律效力，但中国古代一向有礼法合治的传统，“礼者民之防，刑者礼之表，二者相须，犹口舌然”。[5] 妇人“伏于人也”、“幼从父兄，嫁从夫，夫死从子”、“壹与之齐，终身不改，故夫死不嫁”等观念准则一旦载入《礼记》、《仪礼》，上升为妇礼，便具备了准法律的权威性和约束力，成为强制妇女“皆有规矩可循而不

① 《文化论》第45页。

② 参见本书第六章第四节“惩恶劝惧”。

③ 赵南星：《味檗斋文集·陈贞妇传》。

④ 《仪礼》。

⑤ 《唐律释文序》。

容越"[1]的规范仪节。日常生活中"行莫回头，语莫掀唇"[2]一类标准动作的无数次重复，辅以自幼"遵三从，行四德"、"修己身，如履冰"[3]端习妇礼的道德实践，反复锤炼、积淀，内化为坚定的人格操守和道德良心。如清中期交河一节妇答自幼相谑表姊妹戏问"汝今白首完贞矣，不知此四十年中，花朝月夕，曾一动心否乎"所说："人非草木，岂得无情？但觉礼不可逾，义不可负，能自制不行耳。"[4]活动天地长期被妇礼限定于家庭四壁，造成单向、趋同的思维特点，助长了软弱、依赖、自卑、屈从的心理定势，遂使妇女"时时择语浑如哑"、"事事重思惧失行"[5]，从内心深处筑起一道长堤，自觉对守节殉夫思想虔诚认同。

在阻挠嫠妇再醮方面，乡规民约、族规家法比起国法更为苛严。为了刁难阻拦寡妇再嫁，除"不恤醮妇"，受到不准携带"随嫁妆奁原财产等物"[6]限制外，还巧立名目强收种种规费，"如不照出，成婚时村众辄喧哗阻挠，不能成礼"[7]，并禁令亲属"戒有改嫁者不许往来，违者罚其子及舅姑、伯叔"[8]，"嫁母，生不可以入于庙，而亦不可以养于家"，为其子者，只能"率其妇子，就母之家，或其侧而养之，不幸而无以为家，则筑室于可也"。[9]甚至公然规定"倘有无籍棍徒专以说合为媒诱动丧妇改嫁以失贞操者，

---

① 李晚芳：《女学言行纂》。

② 《女论语》。

③ 《改良女儿经》。

④ 纪昀：《槐西杂志》卷1。

⑤ 邱心如：《笔生花》。

⑥ 《元典章》。《清律·户役》亦有类似规定。

⑦ 《中国民事习惯大全·婚姻》。

⑧ 《山阴县州山吴氏族谱·家教》。

⑨ 《朱子学归》。

众议送官究治以惩将来”。[①]

2. 经济控制

所谓经济控制，是指官府宗族运用经济手段在日用生活上资助寡妇，使其“生有月粮，寒有冬衣，死有棺衾，葬有义冢”[②]，并兴办各种全节堂、恤嫠会[③]，为其提供守节不嫁的经济保证，而不至因困于生计“以衣食之故乱其方寸”。[④] 此外还额外对节烈之家赐予粟帛、银两及免除差役等物质鼓励。[⑤]对于辗转挣扎于赋役重压下的贫苦节烈妇女之家，这无疑是一种巨大的诱惑。乾隆十九年（1754 年）清高宗谕旨中提到，烈女之家“迨至其女自缢，又复具呈请旌，冀领坊价。所领尚浮于伊殡葬之费，且领价之后，建坊与否，均未可知”。[⑥] 其间便透露出这种经济控制所发生的效力。而对再醮嫠妇，则在经济上予以限制刁难。前述“不恤醮妇”、剥夺包括娘家嫁妆在内一切财产以及强索各种规费罚款等俱属此类。山西闻喜县竟至要求娶妇之家须出井钱、碾钱、出巷钱种种费用，“其意谓孀妇改适，凡从前在甲村食水所用之井，碾米所用之石，居住所在之巷，均须酌量帮费也”。[⑦] 无非制造种种借口在经济上设置障碍，迫使意欲改适者望而却步。

---

① 《余氏族谱·余襄公训规》。

② 《古歙东门许氏宗谱》。

③ 参见本书第六章第四节“官府教化”。

④ 《续修黄氏宗谱》。

⑤ 参见本书第六章第四节“褒奖劝善”。

⑥ 《嘉庆会典事例》。

⑦ 《中国民事习惯大全·婚姻》。

3. 思想控制

在宣扬敦崇节烈观念行为的思想武库中，天命论和神鬼报应观念是交互为用的两把利器。女子“伏于人也”、“从一而终”的行为准则，源自“天尊地卑，乾坤定矣”的天命、天理。既然“夫者天也”，女子就理当“事夫如事天”，“天固不可逃，夫固不可违也”。[1] 妇人不二斩者，“犹曰不二天也”。[2] 而“夫有恶行妻不得去”的理由，同样在于“地无去天之义也”。[3] 这种天命天理观，自《周易》、汉儒，直至宋明理学，作为官方正统哲学，始终居于统治地位，贯穿流行几千年，使女子视从一而终为天经地义，笃信不疑。“幽有鬼诛，恶报昭然”[4]，国家刑法既然无从对违反天命的再醮行为实施制裁，便求助于宗教神鬼报应在思想领域进行精神审判。笔记小说、正史方志中竭力渲染再醮妇女于阴间遭受刀劈锯截、油锅煎熬等冥报的惨状。正统礼教的吹鼓手们煞有介事地宣扬前夫托梦“我下诉于阴君，用四十九日为期，定戕其命！”后夫果然如期病亡，从此室内“常闻二鬼击逐之声”一类的奇闻。[5] 要想避免恶鬼纠缠，便须不萌“邪念”。《常熟县志》载一女子为鬼所逼，一夕，女诘之曰：“邻家女姝丽，何不往彼？”鬼曰：“彼心正。”殆及该女决意不怀他想，“鬼遂不能近其身”。[6] 而有“为孀妇媒再醮图重酬”者亦难免暗“遭鬼殴”、“抢地哀告，状如癫痫”的下场。[7] 相反，《宋史·列女传》记载了一位妇人为

---

① 班昭：《女诫·专心》。

② 《仪礼》。

③ 《白虎通·嫁娶》。

④ 《女教篇》。

⑤ 洪迈：《夷坚三志·赵琎责妻》。

⑥ 转引自《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺节部》。

⑦ 《池上草堂笔记三录·金太婆》。

元兵所掠，怒斥道："吾与夫誓，天地鬼神寔临之，此身宁死不可得也"。抗暴身亡后十七年终于托生与夫再合。[1] 对于识字不多见识不广的妇女，这类天谴神殛轮回报应思想成为威逼劝诱她们守节殉夫的强大精神力量。

4. 女教控制

这里的女教是指狭义的，主要通过讲读女学读本实施的女子教育。古代中世纪的正统女教是将礼法条规、节烈观念化为女子思想行为信条的重要手段。全部女教的精神即在于导之以德"检束身心"[2]，教诲女子心甘情愿"惟务清贞"。[3]"情愿死，不失节，节是妇女第一德"[4]，各类读本无不连篇累牍反复说教，罗列大量守节殉夫范例供人效法。就连女子应否识文断字也要由是否有利于贞节来判定。传统看法认为妇人识字多诲淫，"反不如不识字，守拙安分之为愈也"。[5] 歌舞俗乐、戏文小说不准染指的理由是"莫纵歌词，恐她淫污"。[6]"晏眠早起，恶逸好劳"的劳作教育，也被当作有益于寡妇守节的"铁石手段"。[7] 清代临清九十五岁老妇董氏守寡八十年，在回答里妇"何以制此心"时答称："饥而食，倦而寝，不饥不倦，必有事焉，毋坐而倦。吾尝为人佣，治女红，必求其工。求工，则心专；心专，则力勤；力勤，则劳而

---

① 《宋史》卷460。

② 李晚芳：《女学言行纂》。

③ 《女论语》。

④ 《妇女一说晓》。

⑤ 《靳河台庭训》。

⑥ 《女论语》。

⑦ 《温氏母训》。

易倦。倦则寝，寤即兴，毋使一息闲，久之则习惯矣。”[1] 这种自幼用诸多昭示节烈道理的格言至论“日陈于前，盈耳充腹”的做法，自然产生“久自安习若固有之者，日复一日，虽有谗说摇惑不能入也”的效果[2]，在引导她们走上节烈之路的过程中发挥了潜移默化慑人心魄的功效。各种《列女传》记载妇女节烈事迹时，多半述及《女诫》、《列女传》等女教读本产生的影响。兹列数则明代地方志所载节烈妇女小传为例：

《浦江县志》：于氏名清，幼读古女史，至节烈事辄娓娓喜与人称道，年十七，适文溪楼瑛，生子孟华。瑛亡，父母怜之，令更适。清曰：“向读古贞女传，今日不足效耶！”卒不能夺……[3]

《嘉兴县志》：徐士模妻陆氏，幼娴闺训，好记古来节烈事。年及笄，适徐，生二女。崇祯末兵戈四起，邑多萑苻，陆携其女相戒曰：“男尽忠，女尽节，分也。倘遇不测，毋苟偷生！”已而避居俞家村，盗至迫陆，陆即拉女及婢同投河而死。

《处州府志》：（吴化妻叶氏）好读书，尤喜评骘《列女传》，每至节义事辄三复不忍置。年十四，适吴……夫疾革，遗嘱曰：“吾死，汝善择所适，毋徒自苦。”泣而应曰：“是何言哉！设不幸当以身殉君耳。”夫殁，哀恸擗踊，绝而复苏。自经求死，家人严守之，遂绝食七日，放声一恸，呕血而殒，时年二十。

类似以上的事例几乎俯拾可得，不胜枚举。清代袁枚在悼念对

---

[1] 《清史稿·列女》

[2] 张伯行纂：《养正类编》卷2。

[3] 以下诸例均转引自《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典》“闺节部”、“闺烈部”。

“躁戾佻险”恶夫忠忱不二的亡妹时，即曾控诉正统女教毒化心灵、诱使妇女盲目守节殉夫的恶劣影响。袁枚在《女弟素文传》、《祭妹文》中悲愤地写道：“予幼从先生授经，汝差肩而坐，爱听古人节义事。一旦长成，遽躬蹈之”，“呜呼！使汝不识诗书，或未必坚贞若是”。《元史·列女传序》在总结妇女鏊贞谨节方面的经验教训时也明确指出：“耳不聆箴史之言，目不睹防范之具”，是导致“动逾礼则，而往往自放于邪僻矣”的重要原因；而历代妇女之所以能够“居安而有淑顺之称，临变而有贞特之操者”，盖因得益于“居室也，必有傅母师保为陈诗书图史以训之”，“夫岂偶然哉”！

5. 教化控制

同正统女教一样，社会教化也是对女子实行社会控制的重要手段。以官府控制的旌表、民俗活动为主要形式的训俗教化，如水银泻地渗透到日常风习各个领域，往往形成舆论风气，对诱导女子守节殉夫尤具奇效。“文人墨客往往借俶傥非常之行”对节烈行为姿肆渲染，“以发其伟丽激越跌宕可喜之思”，而“大者赐祠祀，次亦树坊表，乌头绰楔，照耀井闾”和传列史志流芳千古的殊荣，更激励驱使寡妇守节殉夫趋之若鹜，“乃至于僻壤下户之女，亦能以贞白自砥”。[①] 反之，女子蒙受的羞辱，亦莫过于改嫁失节。诸如官府规定孀妇愿嫁者跪于羞木之下[②]；乡邻小儿“鼓掌掷瓦而随之”[③]，寡妇再嫁所经之处，因“踏经伊庄地脉”视为不祥而强索“过山礼、买路钱”[④]，百般歧视凌辱，无所不用其

① 《明史·列女传序》。

② 《名山藏·臣林记》。

③ 《祁门县志·风俗》。

④ 《中国民事习惯大全·婚姻》。

极。节烈观念甚至溶入中医理论，清末绍兴名医所开药方中有一种奇特的药引——“蟋蟀一对”，旁注小字：“要原配，即本在一窠中者”。似乎昆虫也要贞节，“续弦或再醮，连做药资格也丧失了”。[①]《妇女一说晓》述及“人在世，终要死，莫得节字谁不耻”时，还强调再醮失节累及亲属族人蒙受羞辱：“不顾节，事不小，拖累受害有多少。她爹娘，她公婆，人说不说都难过。况此事，人人笑，活活羞死她二老。她丈夫（后夫），她兄弟，人前说话莫志气。她有儿，她有孙，出不得头说不赢。她亲戚，她家族，都怕题起把她辱。她本身，不消说，未必她还躲得脱！”守节殉夫和再嫁失节之间的巨大荣辱反差，在妇女心理上形成强大冲击，锻铸着她们的价值观念和行为取向。恰如《明史·列女传序》论及明代节烈风气盛兴所说：“岂非声教所被，廉耻之分明，故名节重而蹈义勇欤！”而一旦节烈观念为社会普遍认同，熏染成风，更强化为巨大的习惯势力。清代道学家方苞曾赞扬程颐“饿死事极小，失节事极大”准则对后代世道人心产生的深远影响：“而饿死事小、失节事大之言，则村农市儿皆耳熟焉。自是以后，率以妇人失节为羞而憎且贱之，此妇人之所以自矜奋欤！呜呼！……程子一言，乃震动乎宇宙，而有关于百世以下之人纪若此”。[②] 流风所及，至有孝子“遇缙绅先生辄长跪百拜求其文词以彰母节”，“冀得旌表，假贷行钱以求之”者[③]；甚或父母兄弟“筑台设祭，扶掖投环，俨然正法之场”，怂恿家中寡妇“以速其死”[④]。女子自身则“刲肠剖

① 鲁迅：《父亲的病》。

② 《方苞集·岩镇曹氏女妇贞烈传序》。

③ 《名山藏·本行记》，转引自《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺节部》。

④ 《福建通志·艺文》。

腹，自涂肝脑"[1]，"甚至甫问名而称寡，未亲迎而哭夫，逆父母之命往奔陌路之丧以身殉之"等"矜而眩俗"之举蔚为风气。[2] 如黄遵宪所说："虽有极陋甚弊者，举国之人习以为常，上智所不能察，大力所不能挽，严刑峻法所不能变……乃至举国之人辗转沉锢于其中而莫能少越。"[3]

统治阶级正是通过以上途径制定礼法推行教化，把握控制社会风气，形成"无主名无意识的杀人团"[4]，以一种无形的氛围印入潜意识的心态，孕育、牵引着妇女特有的思维模式、行为方向，把她们驱赶上用鲜血和泪水浇铸成的节烈祭坛。清人赵翼曾以北齐宫闱"中冓之丑"与后周被隋夺国后八后"皆完节待死，绝无丑声"的情况对比，指出这是因为北齐"神武以草窃起事，本不知有伦理"；而后周"宇文泰开国时，早能尊用周礼，家庭之内不越检闲，故虽亡国而无遗玷"。由此得出结论："整饬人物之主，可不纳身于轨物哉！"[5]明清徽州一带俗重经商，时有久客不归者，新婚之别，习为故常，而妇人多能保持贞节。该地"昔有夫娶妇甫三月即远贾，妇刺绣为生，每岁积余羡易一珠以记岁月，曰此'泪珠'也。夫还，妇殁已三载，启视其箧，积珠已二十余颗"。民国《歙县志》就此评论道："只此一事，而其时礼教之谨严，生计之迫压，家族之苦痛，交通之闭塞，皆可见矣。"而当地妇女之所以"类能崇尚廉贞，保持清白"，很重要的一个原因即在于"盖礼俗渐摩为时久矣"。[6] 历代节烈观念风气的盛衰，在很大程度上便

---

① 李渔：《闲情偶寄·词曲部》。

② 马之德：《顾节母传序》。

③ 黄遵宪：《日本国志·礼俗志》。

④ 鲁迅：《我之节烈观》。

⑤ 赵翼：《廿二史札记·北齐宫闱之丑》。

⑥ 民国《歙县志》卷1。

取决于统治集团能否在上述几个方面对妇女实行有效控制，将其“纳身于”礼制规范的“轨物”。

三、节烈妇女守节殉死的心理分析

以上侧重从统治阶级实行社会控制的角度，探讨了妇女何以会被推上节烈祭坛；本节则从这些控制手段怎样在妇女思想行为上发生影响，即从妇女守节殉节心理取向的角度考察妇女接受控导走向节烈祭坛的原因。我们集中选取最有代表性的纲常型、被迫型两类，进行典型剖析。

1. 纲常型节烈妇女的价值取向

以宋伯姬、华孟姬、“露筋”女等为代表的此类节烈妇女，既非“妾死情，不死节”，又不同于“妾死王之义，不死王之好”的价值评判取舍，而纯系迂腐刻板地维护纲常，以死殉礼。正统妇礼教化已通过感情认同、理智辨认，内化为坚定的人格操守，从而产生强大的内驱力，把维护妇礼、守节殉节视为义不容辞的职责，充满了神圣的历史责任感和崇高的使命感。漳州烈女杨玉娘筑台殉节时不顾县令劝谕守节，宣称：“非求名，何与官事？”从容投环而死。[①] 清代甚且有“不持利器，谈笑而终其身，若老衲高僧之坐化”的矢贞之妇。[②] 对于普通人“寻常一小事尚多有濡忍不决，而况生死之际乎！”[③] 而纲常型节烈妇女却视殉礼、殉节为履行天职甘之如饴，充满了愉悦感和道德尊严。她们“不幸夫亡，动以身殉，经者、刃

---

① 《古代图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺烈部》。

② 李渔：《闲情偶寄·词曲部》。

③ 戴名世：《李烈妇传》。

者、鸩者、绝粒者数之见焉……处子或未嫁而自杀，或不嫁而终身”。[1] 其情节方式以至奇至苦、越惨越难越为人所称道。至于为恶夫守节、殉节，更完全是为恪守妇道，履践妇礼而甘愿做出的牺牲。《明史·列女传》记载的宣氏殉节便反映了这种行为取向。

宣氏，嘉定张树田妻。夫素狂悖，与宣不睦。夫病，宣晨夕奉事，及死，誓身殉。时树田友人沈思道亦死，其妇孙与宣以死相要，各分尺帛。孙自经。或劝宣曰："彼与夫相得，故以死报。汝何为效之！"宣叹曰："予知尽妇道而已，安论夫之贤不贤！"卒缢死。

清乾嘉年间袁枚三妹袁机的遭遇更为悲惨。袁机，才貌双全，自幼与高绎祖约为婚姻。成年后因“绎祖有禽兽行”，高家主动托病辞婚，希望“贤女无自苦”，袁机听说后拒不进食“持金锁而泣”。高绎祖矮小、驼背、目斜，“躁戾佻险”，婚后对袁机“手掐足踆烧灼之毒毕具”，甚至打算卖妻以偿赌债。袁父闻知大怒，告到官府把袁机接回娘家。从此袁机长斋吃素，“有病不治”。三十九岁那年绎祖死，袁机闻讯亦病，次年离世。整理遗物时发现她手编的《列女传》三卷。为此袁枚发出了“使汝不识诗书，或未必坚贞若是”的感叹。[2] 另有青州丐妇随夫王五行丐于淮，“王懒而暴，日卧黄公祠，命妻出丐。归而乞者少，则杖之，曰：‘尔从何处嬉，所获乃止此耶？’归而乞者多，则又杖之，曰：‘尔与谁有私，赚来阿堵物？苟败露，而翁不尔宥也。’小有迕犯，王坐阶级上，曳令下跪，自批其颊”。后某富豪欲霸占丐妇，杀害王五，丐妇坚贞不屈，并设计报仇。事毕，丐妇持刀欲殉节自杀，“环视者争劝之，且曰：‘渠当日荼毒若此，今以德报怨，亦已过矣！何必尔？’”终不听劝阻毅然自刎。丐妇自杀前所说一席话深刻地揭示出纲常型

① 康熙《石埭县志》卷7。

② 袁枚：《女弟素文传》、《祭妹文》。

节烈妇女的价值取舍："君臣夫妇，其义一也。丐妇之死，俾天下知尽妇道者，不得以夫（恶）为借口；亦以愧夫（君）视臣草芥，而敢视君如寇仇者。"[1]

纲常型节烈妇女中不少人因虔诚奉行"存天理，灭人欲"信条，正常的感情欲望被压抑、窒息，心态扭曲畸变，几乎被正统礼教摧残成泥塑木雕般冷血怪物。即使正当的"闺房之内，夫妇之私"，也被看作是"天下之至耻"![2] 她们有的因从小父母"以古今忠孝事为之讲论"，长大后"闻媒妁言即乞死或乞为尼"。[3] 有的竟"原未许嫁，而缔婚于已死之男子，往而守节，曰慕清"。俞樾记粤东"慕清"事云：

> 有许氏女年逾摽梅，言于母求慕清。母谋之父，父不可。女曰："姊以遇人不淑，贻父母忧，倘女亦然，不重有忧乎？且女弱亦不任中馈事，苟或遁迹空门，是废大伦，诚不可也。若女萝乔木，得托清门，无废大伦，而克成素志，父母何病焉？"乃许之。适有陈氏子将婚而夭，所聘之妇不能守清，陈氏寡母止此一子，乃访求慕清者。媒妁以许女告，遂成二姓之好。迎娶如礼。许女既往，每日略循定省虚文，此外无一事，窗明几净，焚香静坐而已。有小姑，已许嫁叶氏，与嫂极相得。每至嫂所共话，辄叹曰："嫂几生修此清福？"许女曰："止凭此一念之坚耳。"小姑曰："嫂幸而未许嫁，不然亦无如何矣。"许女曰："未入其门，事犹在我也。"小姑乃日聒其母，亦求慕清，母溺爱，曲从之。言于叶氏，初不可，既而曰：

---

① 沈起凤：《谐铎》卷4。

② 俞樾：《右台仙馆笔记》卷4。

③ 《常熟县志·蒋氏女》，《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺烈部》。

> “彼女既绝意于归，强之亦恐非福。”索还聘礼而已。于是二女同居，至于白首。亲族中或颇称焉。[①]

那些矢志守节的纲常型女子，同样心如古井，“凛凛焉戒惧避嫌之心自少至老一时不敢少懈”，如会稽县严大儒妻沈氏：

> 幼而敏慧，十岁通《女诫》及《女论语》，归数载夫亡，几欲相从地下，舅姑曲谕以保孤大义，得不死。丙夜篝灯训其子女，常继之以泣，虽至戚欢聚，未尝见喜色……子早岁能文，不售，遘疾死。氏泣曰：“予贪生至今日，为存孤也。今何用复生！”遂卒。[②]

“厥形则活，厥心则死”，确为这类节妇的真实写照。

《儒林外史》围绕徽州老秀才王玉辉三女儿殉夫之事的描写，集中活画出纲常型节烈妇女及其尊长的“正统”心态，以及宗族、社会对殉节行为的价值评判。王玉辉三女婿病死后，三女儿立志“寻一条死路，跟着丈夫一处去了”。公婆闻说惊得泪下如雨百般劝解．王玉辉反而说道：“亲家，我仔细想来，我这小女要殉节的真切，倒由着她行罢，自古心去意难留。”因向女儿道：“我儿你既如此，这是青史上留名的事，我难道反拦阻你？你竟是这样做罢！”女儿绝食八日而卒，老孺人哭得死去活来，王玉辉又劝说道：“你这老人家真正是个呆子，三女儿她而今已是成仙了，你哭她怎的，她这死的好，只怕我将来不能像她这一个好题目死哩。”因仰天大笑道：“死的好，死的好。”大笑着走出房门去了。三女儿终于被作为烈女入祠祭奠，合县乡绅、亲戚、两家本族纷纷议论，

---

① 《右台仙馆笔记》卷1。

② 《会稽县志·列女传》，《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺节部》。

"说他生这样好女儿为伦纪生色"。[1]《儒林外史》这段描绘，是摄取汪洽闻父女生活原型为题材加工创作的。[2]马荣祖撰《陈烈妇墓表》亦载：周氏立志殉节，"父闻状，趣渡江，相对唏嘘不已。妇曰：'爷听儿去，儿此去好，勿误儿。'"[3]置纲常型节烈妇女于死地的，正是盘踞在她们自身及其父母族人头脑中"青史上留名"、"为伦纪生色"的价值选择。

2. 被迫型节烈妇女的苦衷

"饮食男女，人之大欲存焉"[4]，就是圣人也不否认。对于绝大多数女子来说，"人欲"无论如何是铲削不绝的。明《情史类略》提到一位以贞节被旌的老妇：

> 寿八十余，临殁召其子媳至前，嘱曰："吾今日知免矣。倘家门不幸，有少而寡者，必速嫁，毋守。节妇非容易事也。"因出左手示之，掌心有大疤，乃少时中夜心动，以手拍案自忍，误触烛灯，贯其掌[5]。

就是这些未能脱俗的寡妇中仍有许多人走上守节殉夫之路。迫使她们登上节烈祭坛的原因是多重的，其中纲常名教的压力始终是主导因素。为了保持节操，不被世人"憎且贱之"，烈妇殉节前或称"何颜登人门户"[6]、或云"吾夫刚毅丈夫也，我纵无耻，如辱

---

① 吴敬梓：《儒林外史》第四十八回《徽州府烈妇殉夫，泰伯祠遗贤感旧》。

② 参见何泽翰：《儒林外史人物本事考略》第96页，上海古籍出版社1985年版。

③ 《扬州足征录》引《力本文集》卷9。

④ 《礼记·礼运》。

⑤ 《情史类略·情贞类》。

⑥ 《南康县志》，《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺烈部》。

夫何，有死而已"。[1] 清沈起凤《谐铎》载荆溪某节妇，八十余岁，临终前召曾孙辈媳妇环侍床下，自述守寡之难：

> 我居寡时，年甫十八。因生在名门，嫁于宦族，而又一块肉累腹中，不敢复萌他想。然晨风夜雨，冷壁孤灯，颇难禁受。翁有表甥某，自姑苏来访，下榻外馆。于屏后觑其貌美，不觉心动。夜伺翁姑熟睡，欲往奔之。移灯出户，俯首自惭，回身复入；而心猿难制，又移灯而出；终以此事可耻，长叹而回。如是者数次，后决然竟去。闻灶下婢喃喃私语，屏气回房，置灯桌上，倦而假寐，梦入外馆，某正读书灯下，相见各道衷曲。已而携手入帏，一人趺坐帐中，首蓬面血，拍枕大哭。视之，亡夫也，大喊而醒。时桌上灯荧荧作青碧色，谯楼正交三鼓，儿索乳啼絮被中。始而骇，中而悲，继而大悔。一种儿女子情，不知销归何处。自此洗心涤虑，始为良家节妇。向使灶下不遇人声，帐中绝无噩梦，能保一生洁白，不贻地下人羞哉？因此知守寡之难。[2]

青城子《志异续编》亦有一段文字记寡妇守节之难：

> 一节母，年少矢志守节。每夜就寝，关户后，即闻撒钱于地声，明晨启户，地上并无一钱。后享上寿。疾大渐，枕畔出百钱，光明如镜，以示子妇曰："此助我守节物也！我自失所天，孑身独宿，辗转不寐。因思鲁敬姜'劳则善，逸则淫'一语，每于人静后，即熄灯火，以百钱散抛地上，一一俯身捡拾，一钱不得，终不就枕，及捡齐后，神倦力乏，始就寝，则晏然矣。历今六十余年，

---

① 《惠州府志》，《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺烈部》。

② 《谐铎·节母死时箴》。

无愧于心，故为尔等言之。”[①]

这些“大欲存焉”的寡妇所以能长年守节，原因即在于名门宦族礼教束缚下“不敢复萌他想”，“终以此（失节）事可耻，长叹而回”，又兼神鬼轮回报应意识的震慑，“一种儿女子情，不知销归何处”。为了“不贻地下人羞”，竟至用每夜以百钱散抛，复一一捡拾的办法克制“人欲”困扰，坚定守节之志。

女子缺乏独立谋生的手段，一旦夫亡失去精神支柱和经济依靠，也是迫使她们走上绝路的重要原因。战国时齐杞梁妻夫亡自杀前悲叹道：“吾何归矣！夫妇人必有所倚者也……今吾上则无父，中则无夫，下则无子……吾岂能更二哉，亦死而已。”[②] 那个时代夫死无子犹如地陷天崩，顷刻丧失一切希望与欢乐，陷入无以谋生的绝境，舆论既不容再醮，摆在面前的只有死路一条。因嫡庶不睦，夫亡之后“恐受正室陵虐”，也是为人妾者“遽以身殉”[③]的重要原因。

社会风气具有强大暗示性、趋同性与制约力，一旦守节殉节沿习成风，便推波助澜，裹挟更多妇女盲目认同。歙县“礼俗渐摩为时久矣”，于是当地“妇女类能崇尚廉贞，保持清白”[④]；祁门“女子织木棉，同巷相从绩纺，常及夜分。相竞以贞，故节烈著闻多于他邑”。[⑤]

还有一些妇女本意并不欲死，却无奈亲属族人的逼迫。《明外史·列女传》载：

王氏，桐城人，高文学妻。文学早丧，父道美来吊。

---

① 《志异续编》卷3。

② 刘向：《列女传·贞顺·齐杞梁妻》。

③ 《光绪会典事例》。

④ 民国《歙县志》卷1。

⑤ 万历《祁门志》卷4。

王哭之恸，父曰："无过哀，事有三等，在汝自为之耳。"王辍问之。父曰："其一从夫地下为烈，次则冰霜以事舅姑为节，三则恒人事也。"氏即键户绝粒七日而逝。

这还只是一种冰冷的暗示。明代海瑞因见五岁幼女欲食僮仆所给饼饵，大怒道："女子岂容漫受僮饵，非吾女也，能即饿死，方称吾女。"结果，此女即"涕泣不饮啖，家人百计进食，卒拒之，七日而死"。[①] 据《闽杂记》记载，福州旧俗以家有贞女、节妇为尚，百姓遂有搭台死节之事，"凡女已字人，不幸而夫死者，父母兄弟皆迫女自尽，先日于众集处搭高台悬素帛，归时设祭，扶女上，父母外，皆拜台下，俟女缢讫，乃以鼓吹迎尸归敛。女或不愿，家人皆诟詈羞辱之，甚有鞭挞使从者"。而驱使父母家人逼女殉节的动机竟然是"盖籍以请旌表建坊，自表为礼教也"。乾隆三年（1738年）清高宗在一道谕旨中亦指出"妇女因调奸羞愤自尽，案情不一"，其中便不乏"妻女本不欲死而夫与父母相逼而成者"。[②] 清代福建一带流行的一首民谣真实展示了寡妇被逼殉节时愤懑悲怨的感情：

闽风生女半不举，长大期之作烈女。婿死无端女亦亡，鸩酒在尊绳在梁。女儿贪生奈逼迫，断肠幽怨填胸臆。族人欢笑女儿死，请旌借以传姓氏。三尺华表朝树门，夜闻新鬼求还魂。[③]

这首民谣既反映了寡妇不甘殉死和对世俗生活的憧憬留恋，又分明是对吃人礼教的血泪控诉！其实这类逼殉已与谋杀无异。如赵国麟针对父兄族人沽名贪财"筑台设祭，扶掖投环"所愤怒抨击

① 姚叔祥：《见只编》卷上。

② 《嘉庆会典事例》。

③ 俞正燮：《癸巳类稿·贞女说》。

的："死者何罪？观者何心？一人节烈，众人豺狼！"[1] 实际上，这种逼殉仍是封建礼教假手亲属族人赤裸裸地实施直接控制的结果。对于逼殉者来说，他们或为贪图免役赏银、冀图"以闺阁之贤而令所天姓氏藉以不朽"[2] 而"族人欢笑"、"众人豺狼"，全无肝肺；或如王玉辉虽为女儿殉节大笑叫好，内心深处仍不免悲悼女儿，"凄凄惶惶"，"心里哽咽，那热泪直滚出来"[3]；甚或如陈惟善因女儿嫁隐宫者不安于室数次逃归而"缢杀其女，并自缢焉"。[4] 也都未尝不是纲常礼教控制、毒害造成的人性扭曲。事实上，在节烈妇女心理上发生作用的均非单一的因素，而往往在多种原因交织影响下驱使她们就范。寻根究底，节烈妇女无论怀着道德愉悦和自豪主动登台投环，还是迫于无奈被战战兢兢地押解上节烈祭坛，都是统治阶级运用正统女教礼俗教化等手段实行社会控制直接间接发挥影响的结果。

四、对塑造古代中世纪妇女正统形象诸因素的综合分析

妇女的社会形象是女性自我认识，以及社会评价女性的标志，是女性性别角色社会化定型的结果，主要体现在价值取向、人生模式、性格气质等方面。具备克己、坚忍、勤奋、端庄、含蓄、温柔等品德气质的三从四德式的贤妻良母，被公认是古代中世纪社会所崇尚并努力塑造的传统人格和正统妇女形象。性格气质大致和思想行为互为表里，决定妇女思想行为的因素与塑造妇女深层

---

① 《福建通志》卷 74。

② 钱大昕：《潜研堂文集·施节妇传》。

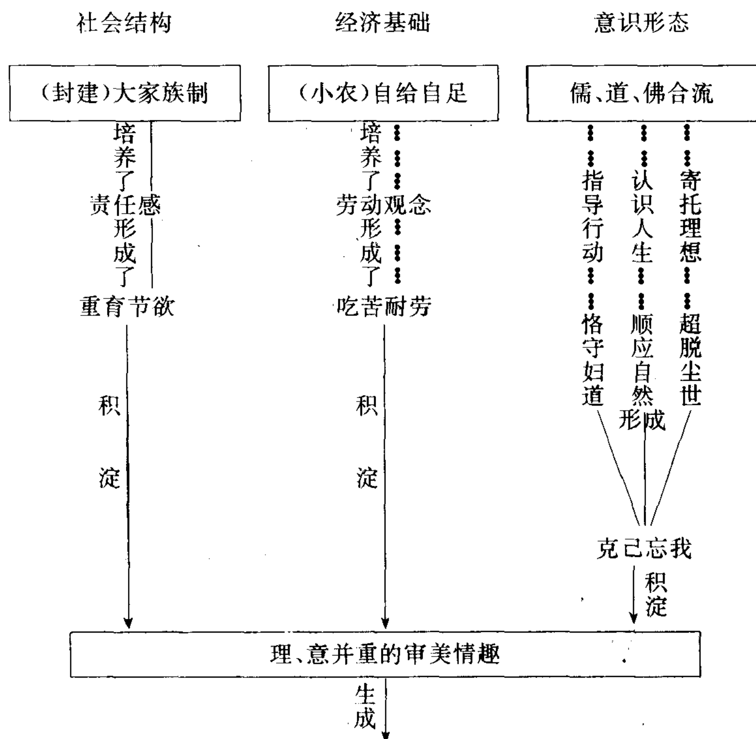
③ 《儒林外史》第 48 回。

④ 钱大昕：《潜研堂文集·山西分守冀宁道沈公墓志铭》。

性格特征、确立其社会形象的因素大体是一致的。思想观念的产生源于客观世界、包括社会存在对人脑的信息移入，经过以主体认知、情感、意志为主的心理结构能动地接受、筛选信息，整合加工而成。人的素质便是先天遗传的感觉器官、神经系统等解剖生理特点与后天社会实践综合作用形成的人在身体和精神方面的特质，是一种“沉睡着的潜力”[①]。它反映了心理活动的质量和水平，影响着行为反映的特点和倾向。而性格则是在素质基础上通过社会实践逐渐形成的表现在人的态度和行为方面的较稳定的心理特征。同一民族由于共同的生存条件、文化背景的影响，同一社会结构、政治制度的制约，以及同一精神内容的教育培养，诸种意识形态、历史传统的熏陶，交互作用，积淀凝聚成共同的民族素质，形成大体一致的稳定的心理状态，使人们在人生态度、价值取向、思维方式、道德情操、审美趣味、宗教情绪，以至生活习惯、行为方式诸方面表现出共同的趋向，这便是民族性格或民族精神。妇女作为一个特殊的群体，其性格气质既有与民族性格相通之处，又有她们所独具的特性。

李小江女士在《夏娃的探索》一书中曾用图表的形式揭示中国传统女性气质生成结构：

① 《马克思恩格斯全集》第23卷第202页。



李小江从考察“气质与环境”关系的角度所作的这一剖析，运用了系统的、整体关联的分析方法，体现了历史唯物主义与辩证唯物主义的观点，十分深刻、精辟。我们所要做的是在肯定社会环境决定妇女人格气质的基础上，进而把人类的主体活动——教育对传统女性思想、性格、气质的影响纳入视野，从社会环境和教育两个层面对古代中世纪妇女传统人格和正统形象的塑造进行综合分析。

"妇者，服也，服于家事，事人者也"的定位[1]，以及与之相应的三从四德贤妻良母人格形象，就其本质而言，是女子长期以来所处社会地位、生活条件及其所扮演社会角色的真实反映。古代中世纪封闭单一自给自足的小农经济和君臣父子家国一体的宗法等级社会结构，规定了塑造传统妇女人格形象的基本格局。自给自足小农经济造就着吃苦耐劳、勤俭朴素的传统，大家族制度养就了重整体轻个人的集体责任感，形成封闭内向、重德轻欲、克己奉献的价值导向。而妇女被甩出社会生产、政治生活之外，经济上无以自立，只有把全部希望寄托在男子身上，自然形成依赖、服从、仰视男子的心理定势。活动天地囿于家庭四壁极大限制了生活、事业发展的空间，同时也禁锢了心理扩展的空间。由此铸成内向、枯萎、盲从、沉默的心理特征。必须指出古代中世纪妇女克己、坚忍、含蓄、温柔等品德气质带有很大局限性，是在麻木、残缺、病态的心理扭曲基础上形成并与之紧密相联的。中国历史上不同区域和民族之间妇女性格气质的共时性区别同样植根于生产关系、血族关系状况的差异。春秋战国时期与鲁仅隔一座泰山的齐国盛行"民家长女不得嫁，各曰巫儿，为家主祠"之俗[2]，"州闾之会，男女杂坐……握手无罚，目眙不禁"[3]，全然没有鲁国那套妇礼拘束；这是因为"太公以齐地负海舄卤，少五谷而人民寡，乃劝以女工之业，通鱼盐之利而人物辐凑"，故"其俗弥侈，织作冰纨绮绣纯丽之物，号为冠带衣履天下"[4]，在以手工业、商业立国的情况下，"一女不织，民有为之寒者"[5]，妇女在社会生产

① 《白虎通·嫁娶》。

② 《汉书·地理志》。

③ 《史记·滑稽列传》。

④ 《汉书·地理志》。

⑤ 《管子·揆度》。

中占有重要地位，相应在社会生活中也享有较大自由，意气风发，神彩飞动，自然与农耕社会古朴守成的鲁文化孕育出的宋伯姬式的正统妇女成为鲜明对照。北朝少数民族入居地区，“邺下风俗，专以妇持门户，争讼曲直，造请逢迎，车乘填街衢，绮罗盈府寺，代子求官，为夫诉屈”[1]，她们不受宗法礼教束缚，不能容忍男尊女卑的压制，“父母嫁女，则教之以妒；姑姊相逢，必相劝以忌。持制夫为德，以能妒为女工”[2]；与江东妇女“略无交游，其婚姻之家，或十数年间，未相识者，惟以信命赠遗，致殷勤焉”[3] 的习俗大相径庭，遂致南北妇女之间的性格形象迥然特异。而就汉文化圈主流而言，生产方式长期未能突破封建自然经济躯壳桎梏和宗族血缘脐带的顽固滞存，则是造成古代中世纪妇女无法摆脱传统人格拘束，其正统气质形象格外强固的根本原因。和这种特定社会环境相应的文化传统，不但表现为诸种意识形态、礼法条规，表现为深刻的理性认识，同时也表现为一种习俗风尚，以感情意向的形式流露，以无形的心态氛围四处弥漫。这种文化传统积淀熔铸成一个强大的“场”，不管个人还是社会，都处在一定时代和民族的“文化场”潜移默化的控制之下，有力地熏习、塑造着个体和群体的心理结构及社会形象。尤其对生活在封闭狭小空间具有单一、趋同、盲从思维特点的妇女，其功效格外显著。文化积淀虽然是人类历代活动积累的结果，但一经形成，又反过来成为限制、影响人们进一步活动的出发点和前提，因而也可看作是一种次生形态的制约人的发展的社会环境。

社会环境的制约属于宏观远程控制，确定无疑地规定了塑造妇女性格、形象的基本格局。但这种影响又必得经由历代统治阶

① 颜之推：《颜氏家训·治家》。

② 《魏书·临淮王传》。

③ 《颜氏家训·治家》。

级制定礼法施行教化这一中间环节具体运作表露出来。也就是说，具体的塑造工程要通过包括调动全部社会控制手段在内的广义的教育活动来实施。由于生产力的发展，经济基础、社会结构并非总是铁板一块一成不变，发生一些局部变异在所难免。文化积淀更是一个庞杂的体系，其中必然兼容并蓄着一些不同阶级、阶层的不同意向。而教育则是有目的、有计划、有组织的社会活动，它既是社会环境的人格意志体现，又在一定限度内显示出主体的选择、创造，从而能够顺应社会环境，有效地利用文化积淀，使之按照统治阶级的意图充分发挥影响。这种广义的社会教育因其凭仗国家机器的权威施行定向制导，对塑造妇女性格素质的影响更为直接有效。我们对逼诱妇女守节殉节所作的典型剖析，充分显示了这种社会控制的效力。

如果说节烈行为是中国古代正统妇女精神风貌的突出体现，缠足则可视为统治阶级对妇女实施社会控制的形象写照与缩影。对缠足之风兴起的考察剖析，同样为我们进一步了解社会诸因素综合控塑妇女提供一个典型范例。妇女缠足是中国古代特有的一种陋俗，康有为曾详尽描述女子缠足之苦：

> 乃乳哺甫离，髫发未燥，筋肉未长，骨节未坚，而横絷弱足，严与裹缠。三尺之布，七尺之带，屈指使行，拗骨使折，拳拳缩缩，局地蹐天，童女苦之，旦旦啼哭。或加药水，日夕熏然，窄袜小鞋，夜宿不解，务令屈而不伸，纤而不壮，扶床乃起，倚壁而行……临深登高，日事征行，皆扪足叹嗟，悉眉掩泣，或因登梯而坠命，或因楚病而伤生。若夫水火不时，乱离奔命，扶夫抱子，挟物携衣，绝涧莫逾，高峰难上，乱石阻道，荆束钩衣，多有缢树而弃生、坠楼而绝命者，不可胜数也。

康有为称此恶俗不啻是对女子施加的刖刑，“终身痛楚，一成不变，

此真万国所无”。[①] 的确，尽管世界各地许多民族早期大多流行过凿齿穿鼻一类的风气，但一般并不伤残肢体的机能，唯独中国妇女的缠足严重戕害肢体，终身只能用脚后跟蹒跚行走。尤其耐人寻味的是，这种野蛮的陋俗竟然肇始于封建经济高度发展、科学文化社会文明遥居世界领先地位的宋代。在这之前，文人墨客的诗词中也有不少尖头小履之类的描绘，多半是表示欣赏妇女的小巧轻盈，并没有说到裹缠。南唐末代皇帝李煜令人作六尺高金莲，在花瓣中用绫罗珍宝装饰成五彩祥云，让纤细善舞的宫嫔窅娘“以帛绕脚，令纤小屈上作新月状，素袜舞云中，回旋有凌云之态”[②]，也还只是跳舞时束脚，更显得纤巧婀娜。至宋代始有缠足的确切记载。张邦基南宋初年撰写的《墨庄漫录》中提到“妇人之缠足起于近世，前世书传皆无所自”。《宋史·五行志》称“理宗朝，宫人束脚纤直”。北宋徐积有一首咏睢阳蔡张氏诗，诗云：“手自植松柏，身亦委尘泥。何暇裹两足，但知勤四肢。”[③] 可见缠足之风兴起于北宋殆无可疑。宋代的中国已经进入封建社会后期，专制集权高度强化，统治阶级大力鼓吹封建礼教，用来作为维护封建统治的精神支柱。在这种情况下，社会对妇女的压迫、束缚空前加重。朱熹在福建任地方官时就曾身体力行，亲自施行教化。他见漳州、同安一带妇女在街上露面往来，便示令出门必须用花巾兜面，称作“朱公兜”。并规定女子要在莲鞋下设木头，使之步履有声，以限制妇女参加社会活动，防范妇女逃跑私奔。如元人伊世珍所说：

吾闻圣人立女而使之不轻举也，是以裹其足。故所

---

① 《请禁妇女裹足折》，《康有为政论集》。

② 《道山新闻》。

③ 参见《癸巳类稿》。

居不过闺阁之内，欲出则有帏车之载，是以无事于足也。[1]

《女儿经》亦云："为甚事，裹了足？不因好看如弓曲；恐她轻走出房门，千缠万裹来拘束。"从中不难看出，将妇女禁闭于家门之内、"无事于足也"的社会环境，为妇女缠足提供了客观依据。宗族血缘社会"恐她轻走出房门"的顾虑则直接导致"千缠万裹来拘束"的后果。于是"圣人"们据此广泛宣扬教化、反复陈说裹足"使之不轻举也"的道理。而裹足之举一旦被至高无上的封建伦理道德观念所弥漫、渗透，整个社会心理、价值导向、审美观念也开始发生畸变。"三寸金莲"竟成为从形体上玩赏品评妇女的首要标准，男子娶妻寻妾"不仰观云鬟，便先察裙下"[2]，社会上终于形成令人难以想象的小脚崇拜狂，以至明朝浙东一带专对丐户立有"男不许读书，女不许裹足"[3]的规矩，缠足成了一种荣誉，不许女子裹足，就如同不准男子读书一样，是一种极大的歧视。总之，缠足恶俗之所以在宋代之后兴起炽盛，正是专制集权高度膨胀、宗族血缘社会结构再度强化以及理学"存天理、灭人欲"科条如日中天、封建妇礼教化愈趋严密诸因素交织熏染鼓荡，从而进一步加紧束缚控制妇女结下的怪胎。

以上分析侧重从社会、文化的视角加以考察，尚未涉及生物遗传因素，这并不意味生物遗传对人的发展无关紧要。生物遗传及生理特点是个性形成的物质前提，为个性的形成及个人的发展提供了可能性。男女之间先天生理、体质上的性别差异，导致了自我意识和心理上的性别差异。以生理、心理上的性差异为依据，

---

① 《琅环记》。

② 《袁子才答人求妾书》。

③ 沈德符：《万历野获编·风俗》。又《岭南杂记》亦载："下等之家女子缠足，则皆诟厉之，以为良贱之别。"

在人类社会发展的不同阶段，形成不同的性别分工，由此而成为两性的社会差异，并发展成两种不同的社会性别角色。但正如马克思所指出的，“人的本质并不是单个人所固有的抽象物，实际上，它是一切社会关系的总和”。[1] 男女遗传因素上的差异远非造就传统妇女社会形象的根本依据。美国人类学家M·米德曾对位处一百英里之内三个新几内亚部落的男女性别与气质进行调查比较：其中阿拉佩什部落，男人和女人们的行为都表现出一般社会中女性的特点；蒙杜古马部落，男女都表现出冷酷残忍、带有强烈攻击性的男性特点；而德昌布利部落，女人占统治地位，精力旺盛，善于经营，男子则多愁善感，依赖，饶舌。米德指出：

> 并不是所有的德昌布利女人生来就是盛气凌人，乐于支配他人的；也并不是生来就有组织能力、管理气质的；更不是生来就是大胆接近异性、在两性关系上积极主动、占有欲极强、敏捷、看问题注重实际、不受情感所驱使的。但是，很多德昌布利女孩长大成人后总要表现出这些特性，而更多的德昌布利男孩长大后则把多数时间消耗在向女人卖弄风情、搔首弄姿上，显示了多情、柔顺的人格倾向，尽管他们生来并非如此。

米德据此指出：“无论哪种单一性别或者男女不同的性别，均可通过训练而使其成员变为在气质上大致相近的人”，男女的个性特征与生理上的特征并无必然联系，而主要是在不同文化中社会化的结果。[2] 在中国古代历史文献及有关民族学调查资料中同样能找到类似的证据。还应看到，妇女所先天具备及后天形成的素质，她们的主体自我意识、自我控制能力一经习得又不断对日后的发展发生影响。总之，古代中世纪对妇女人格形象的定向塑造是一项

---

① 《马克思恩格斯全集》第3卷第5页。

② 米德：《三个原始部落的性别与气质》，浙江人民出版社1988年版。

系统工程，系由以上论及的生存条件、生产方式、宗族血缘关系、社会结构、政权机构通过制定礼法推行教化实行的社会控制，以及诸种意识形态、历史传统、习俗风尚等原生、次生、多方面、多层次因素交叉互动整体作用的结果。其中教育活动在控塑妇女人格形象的诸因素中居于能动的主导地位。当然教育也并非万能，其控塑成效很大程度上还要取决于是否与社会发展方向同步，能否有效地调动、协调其它因素发挥整体作用，能否采取适合妇女身心发展规律的方法技术。纵观历史上某些时期、某些局部地区妇女的人格品质发生有悖于正统形象的变异，无不由于整体控制系统的某些环节失调、脱轨所致。汉魏之际战乱频仍政教失控，王纲解纽名教颓废，流风所及妇女不尚中馈，公然“寻道亵谑”，“或宿于他门，或冒夜而返，游戏佛寺，观视渔畋，登高临水，出境庆吊，开车褰帏，周章城邑，杯觞路酌，弦歌行奏”[①]，与正统妇女形象判若天渊。唐代风气开放，闺门不肃，现今保留下来的壁画、陶俑中不乏袒胸露怀“胡服骑射”英姿飒爽的妇女形象；盖“唐源流出于夷狄，故闺门失礼之事不以为异”。[②] 辽代则因“据北方，风化视中土为疏”，终辽之世仅得“贤女二烈女三”。[③] 就是明清之际文学作品中流露出一些市井妇女不拘礼法注重情爱的风貌，也多少能从局部地区生产关系上出现资本主义萌芽和城市家族血缘关系相对淡薄中找到内在依据。抑制妇妒是古代中世纪统治阶级为巩固天下之本而千方百计设法解决的社会问题，但却始终无法达到他们所期望的“夫道严正，嫡道宽慈，妾道柔顺”三善境界[④]，充其量不过是缓冲一下三者间的矛盾而已。其根本原因

① 葛洪：《抱朴子外篇·疾谬》。

② 《朱子语类》卷136。

③ 《辽史·列女传序》。

④ 吕坤：《闺范·嫡妾之道》。

就在于他们不可能触动宗法嫡庶、一妻多妾制等酿制妇妒的本源，无法采取配套措施综合治理。严密礼法制度被用作压抑妇妒的手段，而妻妾嫡庶间巨大的反差又恰恰是触发妒争的一个诱因。这种舍本治标的做法必然陷入自相矛盾无法开解的怪圈。教育在这类问题面前便显得无能为力。如同明人曾经指出过的，"试作平等心观之。不妒正与忘八对照"，要想让"妇人不妒，百不得一"，"诚大难事"也。[1] 一些妇女甚至表示"宁妒而死"，不愿"不妒而生"[2]，连皇帝也只得慨叹：人不畏死，"朕亦当畏之"![3] 最终无法改变"世教下衰，十妇九妒"[4] 的局面。封建士绅在倡办义塾时每每强调"教化必先去其敌"，须先"严行议禁淫书唱本"，他们指出："夫教育者煞费苦心，不惜财力，冀得挽回（颓风）一二，而数卷淫书、数出邪剧、数回弹词，足以败之而有余。是故不毁淫书，不禁淫戏，则虽有千百明师随方教戒，其势总不相敌。"[5] 所谓"贤父师训迪十年，不及淫书一览之变化为尤速也"。[6] 这表明大气候、小气候和各项社会控制措施必须协同配套，如果互相牴牾，其控塑功效就不免互相抵消，大打折扣。不过，从总体上看，古代中世纪统治阶级按照自身意图对女子人格形象的定向塑造是颇有成效的，妇女节烈、缠足风气的盛兴便是突出的例证。

---

① 徐树丕：《识小录》卷 1。
② 刘餗：《隋唐嘉话》卷中。
③ 张鷟：《朝野佥载》。
④ 蓝鼎元：《女学》卷 1。
⑤ 《变通小学义塾章程》附《余论》。
⑥ 《教化两大敌论》，余治辑《得一录》卷 11。

第十章　悖逆和反叛

——古代中世纪非正统女教中的优秀传统

列宁曾经指出："每一种民族文化中，都有两种民族文化。"[①]古代中世纪奴隶主贵族和奴隶、地主与农民是两大对立的阶级。由于所处社会地位的根本不同和生活条件的巨大差异，在劳动人民中间形成了一些与统治阶级截然相反的伦理道德观念。与此相应，除了官府用统治阶级思想推行的社会教化外，在劳动人民中间还存在着一种体现本阶级利益和道德规范的民间教育活动。这些教育活动主要是通过流传神话故事、民间传说、演说评书戏文，以及围绕民俗风尚开展的一些活动自发地进行。如马克思、恩格斯所说，"支配物质生产资料的阶级，同时也支配着精神的生产资料"，因而"统治阶级的思想在每一个时代都是占统治地位的思想"，而"那些没有精神生产资料的人们的思想，一般地是受统治阶级支配的"。[②]表现在妇女问题上，劳动人民因受统治思想的影响和自身的局限，也存在着相当浓厚的重男轻女思想。但中国古代"礼不下庶人"的传统，又毕竟使下层妇女受封建妇礼的束缚毒害远较贵妇为轻。而且普通农妇一般须参加一定的辅助劳动，夫权的束缚"自来在贫农中就比较地弱一点，因为经济上贫农妇女不能不较富有阶级的女子多参加劳动，所以她们取得对于家事的

---

① 《列宁全集》第20卷第15页。

② 《马克思恩格斯选集》第1卷第52页。

发言权以至决定权的是比较多些”。[1] 清嘉庆《松江府志》就称当地农家“妇女馌饷外，耘获车灌率与男子共事，故视他郡虽劳苦倍之，而男女皆能自立”。劳动妇女的社会地位和生产实践决定了她们富于强烈的反抗封建礼教的斗争精神。在漫漫的古代中世纪长夜，这些被压迫在社会最底层的劳苦妇女，包括一些渴望人身平等、婚姻自由的富家少女，也曾对正统女教进行抵制和抗争。民间按照劳动妇女伦理道德观念自发进行的女子教育活动，亦明显有悖于正统封建女教的精神和内容。特别是进入封建社会晚期的明清两代，在中国局部发达地区开始出现资本主义生产关系的萌芽，传统女教的腐朽黑暗一面暴露得更加充分，更加激起人们的怀疑和反抗。社会上具有先进思想的有识之士，对旧式女子教育的陈腐做法展开了猛烈抨击，并提出自己的设想和主张。在农民起义军控制的地区，还曾一度在实践中尝试推行了对女子教育的一些革新和改造。在当时的历史条件下，这些反叛正统女教的异端思想及相应的实践活动总体上处于被压抑的潜流状态，没有也不可能形成独立完整的教育体系，而且也并不意味其中便没有糟粕。我们只想强调指出，这种非正统、反正统的女子教育思想和活动毕竟是客观存在的，并且一有机会就要顽强地表现自己。其间也确有一些很可贵的反礼教的、带有民主性的精华，在中国古代女子教育史上谱写下了不容忽略的篇章。

---

[1] 毛泽东：《湖南农民运动考察报告》。

一、民间女子教育活动中的反礼教精华

1. 劳动妇女教习传授生产技艺的活动

在以“男耕女织”自然经济为主的中国古代，“男子不织而衣，妇人不耕而食，男女贸功，相资为业”[①]，妇女几乎全部承担了“织”的重任。对于民间广大妇女来说，这种纺织还不同于一般女教“妇功”、“女红”中所要求的织纫、缝补，而是作为交纳官府赋税，并赖以维持生计的一种手段。明清江南等经济发达地区还出现了一批专门从事手工业生产的“倚织为命”的机户[②]，妇女“多治木棉花，俗谓之摇纱，或以贸布为业，或以纺纱资生”。[③] 明徐献忠《布赋》云：

> 织妇抱冻，龟手不顾；匹夫怀饥，奔走长路。持莽莽者以入市，恐精粗之不中数。饰粉傅脂，护持风露。摩肩背以授人，腾口说而售我；思得金之如攫，媚贾师以如父。幸而入选，如脱重负。[④]

织妇生产的已是投入市场换取纳税谋生之资的商品。纺织卖钱更成为寡妇养家糊口的唯一途径，如吴江宋氏寡妇所述：

> 吾纺织可得五六十钱，日取十钱贮之，终岁得三千六百钱，四十倍之，则十四万有奇矣。日所用四五十钱，凡僦屋之租，祖茔之税，岁时伏腊之享祀，皆取给焉。[⑤]

---

① 田艺蘅：《留青日札》卷 3。
② 明《万历实录》卷 180。
③ 柳树芳：《分湖小识》卷 6。
④ 光绪《嘉定县志》卷 8。
⑤ 光绪《吴江县续志》卷 27。

在以妇女为主的家庭纺织业中，“聚家之老幼，姑率其妇，母督其女，篝灯相对，星月横斜，犹轧轧纺车声达户外也”[1]，生产技艺的传授基本上局限于家庭范围之内，母女、婆媳、姐妹之间相传，一般对特殊技术严格保密，不肯外泄。但也有一些杰出的劳动妇女，不但对纺织事业做出重大贡献，而且主动热心地把先进技术传授给周围的贫苦姐妹，元代的棉纺织革新家黄道婆就是一个典范。

黄道婆南宋末年（约13世纪中叶）出生于松江府乌泥泾镇（今上海县华泾镇）的贫苦农家，后“流落崖州海峤间”，在黎族人民帮助下，她勤苦好学，积累掌握了一整套植棉和纺织的先进技术。于“元元贞（1295—1296年）中，携纺织具归”，把崖州地区捍、弹、纺、织的先进工具和技术，毫无保留地传授给家乡的贫苦姐妹。[2] 元《南村辍耕录》载其事迹云：

> 其地（松江府乌泥泾）土田硗瘠，民食不给，因谋树艺，以资生业，遂觅种于彼。初无踏车椎弓之制，率用手剖去子，绵弦竹弧置按间，振掉成剂，厥功甚艰。国初（元）时，有一妪名黄道婆者，自崖州来，乃教以做造捍弹纺织之具，至于错纱配色，综线挈花，各有其法。以故织成被褥带帨，其上折枝团凤棋局字样，粲然若写。人既受教，竞相作为，转货他郡，家既就殷。未几妪卒，莫不感恩洒泣而共葬之，又为立祠，岁时享之。[3]

黄道婆不同于正统女教的可贵之处，首先在于她“教他姓妇不少

---

① 《畿辅通志》卷71。

② 褚华：《木棉谱》。

③ 陶宗仪：《南村辍耕录》卷24。

倦”[1]的精神。史载“传其法于乌泥泾人，人皆大获其利”[2]，可见这是一种突破家族门户保守传统带有普及性的科技教育。而且黄道婆在黎族先进技术基础上，结合汉族古老的丝麻织传统，不断总结经验，大胆创新，从碾棉子、弹花到纺纱织布，立下一套系统的操作规程，并改制成脚踏式纺车，能够同时纺出三根棉纱，其传授内容、质量均属当时世界最先进水平。这和正统女教“妇功不必工巧过人也”[3]的教条毫无共同之处。从施教目的和效应来看，一些族规家训也曾有女子必须亲躬纺织、完成限定数额的规定，其目的在于要求女子尽到家庭主妇的职事，巩固“男耕女织”自然经济的基础。而黄道婆施教广大贫妇，不仅帮助她们由此摆脱贫困、“家既就殷”，而且“衣被海滨，利及数省”[4]，使其家乡乃至整个松江地区棉纺织业发生了根本变化，至明中后期终于成为我国最早出现资本主义生产关系萌芽的地区行业之一。黄道婆不但是对我国棉纺织业做出了重大贡献的革新家，而且是古代民间热心传授生产技艺的卓越教育家。

黄道婆无疑是中国古代劳动妇女教习传授生产技艺活动中涌现出的杰出代表。其余比较突出的尚有如明洞庭附近山区“素不业纺织”，后经人“募妇女之善纺织者分教之，由是人蒙其利，习者渐众，能其事者寖多焉”。[5]寿阳一带也“素不谙纺织”，县令蓝尚质“雇织妇分四乡教之”，从此“民赖其利”。[6]清章鸣鹤《谷水旧闻》载潘恩筮夫人曹氏：

---

[1] 王逢：《梧溪集·黄道婆祠诗序》。
[2] 褚华：《木棉谱》。
[3] 班昭：《女诫》。
[4] 毛祥麟：《墨余录》卷 2。
[5] 张履祥：《见闻录》卷 4。
[6] 祁寯藻：《马首农言》。

> 躬教民间妇女纺织。祁民赖之，为立潘母祠。今北上（方）之布，肃宁最盛，去祁百里而遥，意其遗教耶？我友黄石牧曰："祁州之奉潘母，犹我郡之奉黄道婆云。"

明代"湖地宜蚕，新丝妙天下"，其中"湖丝惟七里者尤佳，故常价每两必多一分，苏人入手即识，用织帽缎，紫光可鉴"，原因在于蚕桑纺织技术极精。而其兴盛发达则与"任事诸女仆，又相兴起率励，咸精其能，故所收率倍常数"不无关系。[1] 晚明"露香园顾氏绣，海内驰名。不特翎毛花卉巧若生成；而山水人物无不逼肖活现。向来价亦最贵，尺幅之素精者值银几两，全幅高大者不啻数金"。[2] 而据《程墨仙纪事》载，"云间之有顾绣，自顾伯露母夫人始"。[3] 顾绣第三代传人顾寿潜妻韩希孟所绣亦为世所珍，称韩媛绣；第四代曾孙女嫁廪生张来，刺绣极工，亦称张绣，也都属于顾绣。顾绣出名之后，附近许多人家也习以糊口，而且从绣画幅发展到绣衣裙，以供市场之需。此后凡工绣者亦必自称为露香园遗制，顾绣已经成为一种专门的手工业行业。崇祯甲戌（1634年）顾寿潜为韩希孟绣册作跋，乃称："廿年来，海内所以珍袭吾家绣迹者，侔于鸡林价重，而赝鼎余光，犹堪令百里地无寒女之叹。"[1]

中国古代民间妇女传授生产技艺的活动一向不被重视，极少能载入史册。但从我们所列举的这一鳞半爪原始记载中，已能充分显示出这种民间教育活动迥异于正统"女功"教育的性质。正是以黄道婆为代表的劳动妇女传授生产技艺的教育活动，有力地推动着以妇女为主力军的蚕桑、纺织、刺绣等手工业生产部门不

---

① 朱国祯：《涌幢小品》卷 2。

② 叶梦珠：《阅世编》卷 10。

③ 杨复吉：《梦阑琐笔》。

① 参见《顾绣考》，中华书局 1936 年版。

断兴旺发达，在世界范围享有极高声誉。

2. 俗文化女教中的进步倾向

神话传说、小说演义、弹词戏文等艺术形式为广大群众所喜闻乐见，“以至儿童妇女不识字者，亦皆闻而如见之，是其较儒、释、道而更广也”①，实际上成为广大妇女接受思想文化、伦理道德、价值观念熏陶教育的主要渠道。正是有鉴于此，统治阶级殚思竭虑采取种种对策，加强控制干预。但这种俗文化极其广泛、分散，毕竟无法使亿万百姓的思想行为全部就范；因而又总是被劳动人民利用来作为表达意愿、进行自我教育的重要形式。可以说俗文化在发挥女教功能方面，始终存在着两种互相对立的不同倾向。其中《孔雀东南飞》、《梁山伯与祝英台》、《白蛇传》等一大批传说戏文，表现了强烈反封建妇礼束缚、争取婚姻自由的民主进步思想，在民间女子教育活动中发挥了积极影响。

《孔雀东南飞》，是东汉末年以来即在群众中长期流传，至六朝时写定的一首长篇叙事诗。描写汉献帝建安年间（196—220年）一位“生小出野里”的女子刘兰芝，“十三能织素，十四学裁衣，十五弹箜篌，十六诵诗书”，十七岁上嫁作庐江府小吏焦仲卿妻。婚后尽管兰芝勤苦劳作，“鸡鸣入机织，夜夜不得息”，夫妻之间恩爱融洽，却偏为婆母所不容，以“此妇无礼节，举动自专由”为借口遣回娘家。兰芝还家后，父兄又逼她改嫁太守郎君。仲卿闻讯赶来，向她表示：“卿当日富贵，吾独向黄泉。”兰芝悲愤地回答：“同是被逼迫，君尔妾亦然。黄泉下相见，勿违今日言！”言罢“执手分道去，各各还家门”。就在完婚的那一天，新妇“揽

① 钱大昕：《潜研堂文集》卷17。

裙脱丝履，举身赴清池”，仲卿“徘徊庭树下，自挂东南枝”。悲剧发生之后，“两家求合葬，合葬华山傍。东西植松柏，左右种梧桐。枝枝相覆盖，叶叶相交通。中有双飞鸟，自名为鸳鸯，仰头相向鸣，夜夜达五更。行人驻足听，寡妇起彷徨。”最后全诗以“多谢后世人，戒之慎勿忘”作结。这个民间流传的爱情悲剧与正统女教宣扬殉节殉夫完全不同，它把批判的矛头直接指向宗法制度，兰芝、仲卿之死是对吃人礼教的反抗和控诉。千百年来，《孔雀东南飞》以其深刻的思想性和强烈的艺术感染力，震撼着广大妇女的心灵，起到极大的教育作用。

又如《木兰诗》，是北朝流传下来的民间故事诗。描写织布少女木兰女扮男装替父从军，长年征战，屡建战功。凯旋之日却不愿封赏，只是“愿借明驼千里足，送儿还故乡”。木兰返家之后，“脱我战时袍，着我旧时裳”，当她出门看伙伴时，伙伴皆惊惶：“同行十二年，不知木兰是女郎”。这个故事歌颂了木兰不畏艰险，替父排忧解难的崇高品质和她不图功名富贵，为国奋勇征战的爱国精神。木兰的非凡举动突破了古代中世纪男尊女卑的陈腐观念，是对传统女教的有力挑战。木兰作为家喻户晓为人民所喜爱、崇敬的英雄形象千古流传，使广大劳动妇女扬眉吐气，大大鼓舞了她们自强自立的信心。

在宋元时期民间说书艺人底本基础上形成的话本小说《快嘴李翠莲记》，则是另外一种典型。翠莲是“从小生得有志气，纺得纱，绩得苎，能裁能补能绣刺；做得粗，整得细，三茶六饭一时备；推得磨，捣得碓，受得辛苦吃得累”的一位勤劳朴实的少女。只因她心直口快，泼辣刚强，动辄触犯封建礼教的条规，受到从父母兄嫂、公婆、丈夫，到大伯子、小姑子、妯娌，以至于撒帐先生、媒婆、轿夫的责难，被视为“没规矩，没家法，长舌顽皮村妇”！翠莲不甘逆来顺受，“口快如刀”，进行了针锋相对的斗争。新婚洞房内，撒帐先生念道：“撒帐后，夫妇和谐长保守。从来夫

唱妇相随，莫作河东狮子吼。”翠莲听了，“跳起身来，摸着一条面杖，将先生夹腰两面杖，便骂道：‘你娘的臭屁，你家老婆便是河东狮子！’一顿直赶出房门外去。”公公张员外训斥她：“女人家须要温柔稳重，说话安详，方是做媳妇的道理，那曾见这样长舌妇人！”翠莲应声答道：“公是大，婆是大，伯伯、姆姆且坐下。两个老的休得骂，且听媳妇来禀话：你儿媳妇也不村，你儿媳妇也不诈。从小生来性刚直，话儿说了心无挂。公婆不必苦憎嫌，十分不然休了罢。也不愁，也不怕，搭搭凤子回去罢。也不招，也不嫁，不搽胭脂不妆画……公公要奴不说话，将我口儿缝住罢！”最后翠莲“不恋荣华富贵，一心情愿出家”，宁肯削发为尼，也不示弱屈服。话本正面歌颂了翠莲反抗“三从四德”的斗争，辛辣地批判、嘲讽了正统女教的种种陈规陋习，具有强烈反叛色彩，充满清新蓬勃的气息，痛快淋漓，深受劳动妇女的欢迎。

属于这一类的话本、传说、弹词、戏曲，尚有《牛郎织女》、《孟姜女》、《白蛇传》、《梁山伯与祝英台》、《天雨花》（左仪贞）、《再生缘》（孟丽君）、《笔生花》（姜德华）、《庆顶珠》（肖桂英）、《串龙珠》（花云之母）、《宇宙锋》（赵艳蓉）、《三休樊梨花》、《穆柯寨》（穆桂英）、《杨排风》等等。这些作品着力刻画女子的勤劳勇敢和聪明才智；热情讴歌她们为争取男女平等、婚姻自主，不畏强暴，向恶势力英勇斗争的精神；并且有力地鞭挞了专制暴君和封建礼教的残酷与虚伪。余如在城市妇女中广为流传的《西厢记》、《牡丹亭》、《玉簪记》、《红楼梦》以及三言二拍中《卖油郎独占花魁》、《杜十娘怒沉百宝箱》，《张舜美灯宵得丽女》等篇目亦属此类。其数量之多，流传之广，实在不胜枚举。

值得注意的是，在以上所举诸多神话故事的流传过程中，每每出现两种截然相反的说法。譬如“牛郎织女”的故事，本来是个古老的神话，据袁珂在《古神话选释》中考证，最初在民间流传的梗概是：牛郎织女因私自恋爱触忤神旨，天帝把他们拆散，罚

他们做苦役，女的织布，男的赶牛驾车，他们只好隔河相望，不能聚首。人们同情他们纯真的爱情，不满意他们所遭受的严厉的惩罚，稍后便有“鹊桥”之说兴起。但封建文人硬把这个故事窜改成：“天河之东有织女……帝怜其独处，许嫁河西牵牛郎。嫁后遂废织纴。天帝怒，责令归河东，许一年一度相会。”[1] 这里把牛郎织女阻隔天河，归罪于织女的嫁后贪欢、懒惰废织，而天帝则显得十分善良公正。另有一种说法称“牵牛娶织女，借天帝二万钱备礼，久不还”，因赖帐而遭惩罚。[2] 清初刊本《贞祥堂汇纂警世选言集》所收《灵光阁织女表诬词》亦云：“古来才子遇七夕日，必称牛郎、织女，乌鹊填桥，穿针乞巧的事，后人习以为套，更村夫、竖牧、妇女无不称信其事。你道天上事，可是人间知的？况星宿乃神灵，哪有淫亵之理？今人诬谤他岂无罪衍？若高明者，决不信此怪诞之言。”在封建文人编撰的这个拟话本中，牛郎织女成了姐弟关系，根本不提恋爱结婚之事。但是民间直至近代广泛流传的说法却坚持：织女下凡和贫苦勤劳的孤儿牛郎结为夫妇，男耕女织，过着美满幸福的生活。不料天帝闻讯大发雷霆，派王母娘娘下凡捉回织女，牛郎按照老牛临死前的嘱咐，披上牛皮、用箩筐挑了一对儿女上天紧紧追赶。王母娘娘见牛郎眼看就要追上，便拔下头上的金簪望空中一划，顿时一道波涛滚滚的天河横在牛郎织女之间，只是每年七月七日由乌鹊架桥，夫妻才得以在天河一会。在人民的心目中，应该谴责的是专横的天帝和封建礼教。

关于孟姜女哭长城的故事也有两种不同的传说。一种侧重宣扬表彰孟姜女的贞烈，甚至说秦始皇也怜其贞节，封她为“贞烈女孟姜”、“一品贞节夫人”，并为她建造节孝牌坊。明嘉靖年间陈器《新刊诸家选极五宝训解启蒙故事》还杜撰了如下一段情节：

---

(1) 《月令广义·七月令》引《小说》。

(2) 《荆楚岁时记》。

“帝微服见而问曰：‘何不怨无道之君?’……姜女曰：‘帝是天生之子，何可怨乎?’上出涕曰：‘此寡人之过也。’”遂解金带以赠“贤德之妇”。清高宗御题《姜女祠诗》更把这一传说归结为“千古无心夸节义，一身有死为纲常”。① 民间流行的说法则是：临婚时万喜良被抓去逼迫修长城，孟姜女千里迢迢送寒衣，丈夫的白骨却早被筑入长城，孟姜女悲痛万分，哭倒了长城。后来秦始皇见她貌美想要强娶她，孟姜女提出必得先为亡夫造坟、建庙、御祭。等皇帝一一照办之后，她便毅然自杀，以死相拒。后一种传说除了歌颂孟姜女坚贞不屈外，还高度赞扬她“夺始皇之气而抗其威”② 的英勇行为。

就是《梁山伯与祝英台》在流传过程中也有梁祝二人本为天上金童玉女，谪罪人间受八年离别之苦一类的诠释。宋徽宗时明州知州李茂诚《义忠王庙记》则称：梁求婚时祝已许马家，“喟然叹曰：‘生当封侯，死当庙食，区区何足论也。’”俨然一副情义淡漠、热衷功名的正统面孔。后因其灵魂协助镇压农民起义而被皇帝当作封建忠义的偶像，封“义忠神圣王”立庙祀之。③ 而千百年来震撼劳动人民心灵的却是祝英台女扮男装争取平等受教育权利以及梁祝坚贞纯洁的爱情和反叛封建礼教誓死不渝的抗争精神。甚至像貂蝉这样一个“欲教青史留遗迹，敢惜红颜事别人”、为“重扶社稷”自觉献身的妇女文学形象，也分别被敷演为《关大王月下斩貂蝉》施以名教之诛，或誉为“玉洁冰清，令人美观”的“秋江芙蓉”，以及为之设计“修道登仙，而与蔡中郎妻、牛太师女相会”，用《女豪杰》桂冠把她从关公名教屠刀下解救出来等不

① 参见《贞女祠卧碑诗摘抄》，《山海揽胜》第一集。

② 《重修贞女祠记略》。

③ 参见黄秉泽：《贯穿一部俗文学史的梁祝故事》，《文史知识》1991年第6期。

同结局。[①] 余如《白蛇传》等神话故事流传过程中两种思想倾向相轩轾的情况也极典型。[②] 这些事例鲜明地体现出正统女教与民间反正统女教在立场、观点上的对立和差异。

这些内容、精神与封建女教读本针锋相对的民间俗文化，深受广大妇女喜爱，起到巨大感染教化作用。尤其弹词、戏曲以说唱形式敷演，更为妇女所酷好。其中弹词综合运用说（说白）、噱（穿插打诨）、弹（伴奏）、唱等艺术手段，感染力极强。“以其鄙俚易解，又且费钱无多，大家小户，往往唤来唱说，杂坐群听”。[③] 这种影响甚至也波及到上层社会的深闺后院。明代以来就有一些被称为“瞎先生”的盲女，“自幼学习小说词曲，弹琵琶为生。多有美色，精技艺，善笑谑，可动人者。大家妇女，骄奢之极，无以度日，必招致此辈，养之深院静室”。[④] 崇祯癸未（1643 年）刻《醉月缘》中第九折《弹词》，为我们展现了民间演唱弹词的情景：

（净扮瞎婆子背琵琶上，杂扮老儿扶介。）

净：自家叫做瞎老婆，背了琵琶慢慢波，路上怕逢恶狗叫，进门极怪门槛多……

小旦：有一个弹词女先生来了，你可唤他一声。

老旦：女先生过来！

净：来了来了。

（作进见小旦）

小旦：你会唱什么？

净：我会唱《朱舍记》、《何文秀》、《刘孝文》、《朱

---

① 参见马晓光：《文学人物貂蝉形象漫议》，《文史知识》1991 年第 1 期。

② 参见路工：《访书见闻录·〈白蛇传〉弹词的演变、发展》。

③ 李仲麟：《增订愿体集》。

④ 田艺蘅：《留青日札》。

买臣》、《徐君美》、《小秦王》、《王昭君》、《韩夫人》、《孟姜女》、《祝英台》。

小旦：通旧得紧、有甚么新闻事，唱来我听。

净：有有有，近日杭州城里，有一桩新闻事，叫做《薄命小青词》，我唱与你听何如？

小旦：愿闻。

净：（作弹唱介）

……

看了万般花世界，杭州城内出新闻。有个天生女绝色，生长扬州叫小青。琴棋诗画般般会，刺凤描龙件件能。年方二八多娇媚，嫁与杭州冯姓人。冯家官人真俗子，大娘凶悍忒无情。一到家中多受苦，千般打骂怎安身？见了二官多可厌，声声只叫眼中钉。

小旦：可惜！可惜！嫁夫不着了。（净又唱）

迁到孤山别业住，凄凄冷冷去安身。小青忽然得一梦，落花片片水中行。小青自分多不好，闷闷昏昏病儿侵。看看粒米俱难咽，恹恹一息过光阴。虽然病体多憔悴，不作蓬头垢面人。忽然一日浓妆起，簪花对镜画真形。自把红颜来比看，分明就是画中人。画毕一声长叹息，放声大哭失三魂。呕血一升气已绝，化作南柯一梦人。冯二官人忙来到，放声哭倒在埃尘。急将真容来藏过，仅留诗稿数篇存。可怜绝代能文女，浑如水中幻泡梦中身！其词曰：文姬远嫁昭君墓，小青又续风流债；也亏一阵黑罡风，抽身快，单单别了清凉界。原不是鸳鸯一派，休算做相思一概。自思自解自商量，心可在？魂可在？着衫又拈双裙带。

小旦：好词！好词！将银一钱赏他去。

老旦：唱这样没收成的事！

净：妈妈，你不晓得世间有好收成的，有得几个哩！

以上民间弹词女先生会唱的曲目中，便有反传统礼教的《孟姜女》、《祝英台》、《王昭君》等，而这些又“通旧得紧”，早已为小姐耳熟能详。据近日“新闻事”编成的《薄命小青词》同样是刺向封建礼教的投枪。小青，历史上实有其人，卒于万历四十六年（1612 年），潘光旦先生二十年代曾出版《冯小青：一件影恋之研究》专书，进行了详细考证分析。小青“嫁夫不着”被封建礼教摧残致死的悲剧，深深打动了渴求婚姻自主的小姐的心，女仆虽表示不愿听这“没收成的事”，内心深处其实也在为之伤感。听者、唱者都在为“世间有好收成的，有得几个哩”而愤懑不平。清人蒋士铨亦有一首京师乐府《唱南词》，反映了这些反抗“父母之命”俗文化演唱在杭州士女中产生的影响。词云：

三弦掩抑平湖调，先唱摊头与提要……

冠缨索绝共欢哗，玉筋交颐极伤悼。

密意感人最惨凄，谈言微中真神妙。

君不见杭州士女垂垂手，听词心动鸾凰偶。

父母之命礼经传，私订婚姻小说有。[1]

这正是民间反传统俗文化女教与正统女教之间的根本区别所在。

至于摊簧花鼓小戏更吸引了乡姑村妇“约妯娌，会姊妹”、“成群结队，你拉我扯，都去看到”。某乡竟“因演摊簧数日，两月内屈指其地寡妇再醮者十四人，多系守节有年一旦改志者，更有守节十余年，孤子年已近冠，素矢不嫁，而忽焉不安其室托媒改醮者”。[2] 御用文人不禁哀叹：“国家岁旌节孝千百人，不及淫戏数回之观感尤捷也，是千百正人君子扶之而不足者，一二贱优狎

---

[1] 《清诗铎》卷 23。

[2] 《禁止花鼓串客戏议》，余治辑：《得一录》卷 11。

客败之而有余也。"[1] 这种状况引起封建卫道者强烈恐惧和不安。封建王朝，特别是元明清三代，从朝廷到地方官府，都反复查禁销毁大批小说戏本，对弹唱小说词曲的"瞎先生"，"当不啻如避蛇蝎，不容入门"[2]，并明令"在京在外，有将秧歌脚……女戏、游唱之人容留在家，有职人员革职，照律治罪"。[3] 与此同时，还采取续、增、删、改，"易其肝肺"等手段，对民间优秀作品大肆窜改删芟，并组织封建文人用"词白粗鄙"、使"听者入耳便明"的手法编写宣扬妇礼的剧目，与带有民主、进步倾向的俗文化女教争夺阵地。由于统治阶级的思想影响和封建政权的强行干预控制，也由于劳动人民自身的局限与弱点，民间俗文化中也有不少宣扬封建妇礼和迎合低级趣味的糟粕；封建王朝对某些猥亵淫荡之作的禁毁也不能说全无道理。我们所要强调指出的是，统治阶级对老百姓"道貌岸然"的同时，并未妨碍自身"男盗女娼"。而且在统治阶级毁禁的小说戏本中确有《西厢记》、《牡丹亭》、《红楼梦》等一大批具有高度思想性、人民性的优秀作品。统治阶级也确曾费尽心机歪曲篡改《牛郎织女》、《孟姜女》、《白蛇传》等神话传说，力图将其导入正统妇礼的轨道。但无论毁禁、篡改，还是唱对台戏，都始终未能将民主、进步的倾向扑灭。相反，那些旨在立纲陈纪、"化导乡愚"的"皮黄俗调"，尽管凭借官府力量强令各地剧团演出，仍不免落得"观者寥寥，旋作旋辍，近则如广陵散矣"的自生自灭下场。[4] 人民大众口碑流传的《牛郎织女》、《孟姜女》、《白蛇传》等神话故事仍旧充满反叛封建礼教、批判黑暗统治的"本色"。"青山遮不住，毕竟东流去"，统治阶级终究无

① 《教化两大敌论》，《得一录》卷11。

② 周双：《双桥随笔》。

③ 《中枢政考·杂犯》。

④ 黄协埙：《淞南梦影录》。

法斩断民间俗文化女教中反叛正统妇礼的民主进步传统。

3. 民俗习尚中的积极影响

按照阮籍《乐论》“造始之教谓之风，习而行之谓之俗”的说法，“风”系指由上而下推行的教化，“俗”为下层民间的传习教化。所谓民俗，则是指历代相沿而成、在民间广泛流行的风俗习尚。这种民俗习尚根深蒂固，源远流长，作为社会约定俗成的行为模式，有强大的导向性和整合控塑力。民俗与礼俗既相关联又有区别，礼俗是指与礼制有密切关系的社会习俗，受统治阶级控驭的程度较深；而民俗主要为广大民众所创造，又主要在民间通过言传身教、模仿、感染、趋同、遵从而世代承传，往往具有较强的民主性和反抗精神。当然剥削阶级也总是利用其统治地位，竭力向民俗活动渗透正统礼教的思想影响，但一般来说民俗活动表达人民意愿的机会毕竟要多一些。表现在民间女子教化方面，也曾经产生过一些积极影响。这些影响主要集中在民间信仰祀神及岁时节令民间胜会游艺等民俗活动中。

民间信仰及祀神活动有时受到宗教活动影响，但却不同于宗教活动，既无固定的团体、教规、法器，也不像宗教活动那样自觉、规范，往往自发地用以寄托表达朴素的心理感情和理想愿望。一些被排斥在统治阶级殿堂之外的传说人物，因深受人民喜爱，也被民间奉为崇拜的偶像。不但多处筑有贞女庙（祀孟姜女）、孝烈将军庙（祀木兰）；河间府村镇且有梁祝墓[①]，山东嘉祥县亦有明人刻石的祝英台墓碣文[②]；昆山县甚至“传牵牛织女降此地……乡

① 参见刘一清：《钱唐遗事》。

② 参见焦循：《剧说》。

人立祠祀之，列二像”。[1]鲜明地表达了民众的强烈意愿和爱憎，同时也使这些传说影响更为深远广泛。鲍姑与黄道婆也未被官府列入正式祀典，但深受其惠的人民大众并未忘记她们的恩德，其庙祀香火也延续数百年而不绝。

鲍姑的神奇医术和救死扶伤“活人无算”的精神，深受后人敬仰。在她曾经行医的地方，多处凿井筑庵以示怀念。其中广州越秀山下的越冈院，经明代翻修改名为三元宫，清乾隆四十五年（1780 年）又在此为鲍姑建祠设像。在鲍仙姑殿前还有一座古屋，相传鲍姑曾经在此居住。屋旁一口古井因当年鲍姑“籍井泉及红艾为医方”替人治病时用过，故称鲍姑井。历来野史小说、方志，以至于民间口头都流传着不少关于鲍姑的神奇传说，人们遇到疑难病症也常爱到鲍姑祠前燃香祝愿。清嘉庆十七年（1812 年）在三元宫道观内还树起一块镌有道家练功兼针灸穴位图象的石碑，据说曾用作传授气功和针灸术的教具。这象征着鲍姑的崇高精神和神奇医术在不断发扬光大、绵远流长。妇女在祭祀鲍姑，祈求除病消灾、表达景仰钦慕之余，也自然从鲍姑的精神、品德和高超医术中得到启迪与激励。

黄道婆回乡传艺后不久就离开了人世，里人“莫不感恩洒泣而共葬之，又为立祠，岁时享之。越三十年，祠毁，乡人赵愚轩重立”。[2] 据陈登原《国史旧闻》考证，仅黄道婆家乡就曾先后九次为她修建祠庙，供奉塑像。王应奎《柳南续笔》中的一段话反映了人们的共同心愿：

> 今棉之为用，可以御寒，可以生暖，盖老少贵贱无不赖之。其衣被天下后世，为功殆过于蚕桑矣，而皆开自黄婆一人，是不当尸而祝之，社而稷之，与先蚕同列

---

[1] 《坚瓠二集·织女祠》。

[2] 陶宗仪：《南村辍耕录》卷 24。

祀典乎？[1]

这位勤劳智慧的劳动妇女，在人们心目中已经成为棉神的化身。乌泥泾一带一直传颂着“黄婆婆、黄婆婆，教我纱，教我布”的歌谣，姑娘们学习纺纱织布，总要先到黄母祠烧香祝愿。黄道婆的精湛技艺以及勇于革新、勤于教诲的精神，激励着她们勤奋刻苦，用自己的聪明才智去创造美好的未来。

比较起来，七夕祀星的民俗更为普及。汉代之后，每年七月七日传说牵牛织女鹊桥相会之日，除“儿多女伴拜前庭，艳说银河驾鹊翎”[2] 外，还“各家妇女结彩缕，穿七孔针，或以金银鍮石为针，陈瓜果于庭中以乞巧”。[3] 七夕乞巧有时还颇灵验，元周达观《诚斋杂记》载：“蔡州丁氏女精于女红，每七夕祷以酒果，忽见流星坠筵中，明日瓜上有金梭，自是巧思益进。”其实这当然是建筑在日常辛勤织纴、“精于女红”的基础上，又有精益求精不断进取的强烈愿望，于是如有神助，得以“巧思益进”。

奉祀紫姑神（厕神）则有另外一番涵义。南朝刘敬叔《异苑》载：世有紫姑，“云是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役。正月十五日感激而死。故世人以其日作其形，夜于厕间或猪栏边迎之，祝曰：‘子胥（其夫）不在，曹姑（大妇）亦归，小姑可出戏。’投者觉重，便是神来……能占众事，卜未来蚕桑。”劳动妇女于厕间、猪栏迎神占卜，以表达对日夜操劳家务遭受封建礼教摧残的紫姑的同情，并预卜自己的各种心愿能否实现。

杭州白云庵旁月下老人祠悬有“愿天下有情人都成为眷属，是前生注定事莫错过姻缘”对联。古代中世纪包办买卖婚姻制造了无数爱情悲剧，祈求爱情幸福、婚姻美满遂成为民间妇女祀神的

---

[1] 王应奎：《柳南续笔》卷 2。

[2] 蔡云：《吴歈》，转引自《中华全国风俗志·吴中岁时杂记》。

[3] 宗懔：《荆楚岁时记》。

主题。如《浮生六记》所述，“世传月下老人专司人间婚姻事，今生夫妇已承牵合，来世姻缘亦须仰藉神力。盍绘一像祀之。”[①] 而岭南一带的痴情女子，竟以祀急脚先锋神当作摆脱妇礼束缚、渴求婚恋自由的精神寄托：

> 有急脚先锋神者，凡男女得有所私，从而祷之，往往得其所欲，以香囊酬之。神前香囊堆积，乞其一二，则明岁酬以三四。[②]

其余如“黄帝之妃西陵氏曰嫘祖，以其始蚕，故又祀先蚕”[③]，以及祀姜女祠等等民俗活动，都程度不同地教育鼓舞着民间广大妇女继承发扬反叛封建礼教的斗争精神和熏习培养勤巧为荣的良好风气。

岁时节令、民间胜会游艺等民俗活动则以另外一种形式为妇女提供了冲破正统妇礼束缚的机会。诸如春节拜年贴年画春联、元宵观灯、百花节赏花、春日踏青、寒食荡秋千、清明扫墓、端午斗草、夏日荡舟赏荷、七夕祀星、中秋拜月、重阳登高、春秋社日以及观音菩萨、碧霞元君等各种神诞之日的祭拜奉祀活动、迎神赛会、游艺杂耍等，每逢这些时节，包括每月十九日[④]，都约定俗成停针线、“忌作”，赋予女子短暂走出家门、休闲娱乐的权利。这些终日闭锁笼中的小鸟，一旦得此良机，总要尽兴愉悦欢快一番。有关这方面的记载很多。《开元天宝遗事》叙游春赏花：

> 长安仕女游春野步，遇名花则设席藉草，以红裙递

---

① 《浮生六记》卷1。

② 李调元：《粤东笔记》卷4。

③ 《路史·后纪五》。

④ 古俗以每月十九日为下九，妇女于是日相聚庆乐，称“阳会”。《古诗为焦仲卿妻作》云“初七及下九，嬉戏莫相忘”，即指每逢下九妇女休闲嬉戏之俗。

相插挂，以为宴幄。[1]

《济南采风记》载踏青荡秋千：

清明日妇女忌作针黹。东府盛行秋千，是日皆艳妆结队出游，打秋千，谓之踏青。此则戏而近古者。[2]

《陶庵梦忆》状荡舟赏荷：

天启壬戌六月二十四日，偶至苏州，见士女倾城而出，毕集于葑门外之荷花宕。……舟中丽人，皆倩妆淡服，摩肩簇舄，汗透重纱。舟楫之胜以挤，鼓吹之胜以集，男女之胜以溷，歊暑燂烁，靡沸终日而已。荷花宕经岁无人迹，是日，士女以鞋靸不至为耻。袁石公曰：'其男女之杂，灿烂之景，不可名状。'"……[3]

同书描绘中秋赏月：

虎丘八月半，土著流寓、士夫眷属、女乐声伎、曲中名妓戏婆、民间少妇好女、崽子娈童及游冶恶少、清客帮闲、傒僮走空之辈，无不鳞集。自生公台、千人石、鹤涧、剑池、申文定祠下，至试剑石、一二山门，皆铺毡席地坐，登高望之，如雁落平沙，霞铺江上。天暝月上，鼓吹百十处，大吹大擂，十番铙钹，渔阳掺挝，动地翻天，雷轰鼎沸，呼叫不闻。更定，鼓铙渐歇，丝管繁兴，杂以歌唱，皆"锦帆开，澄湖万顷"同场大曲，蹲踏和锣、丝竹肉声，不辨拍煞。[4]

《艳火行》记聚观目连剧之盛况：

---

① 王仁裕：《开元天宝遗事》卷下，并见《茯楼杂抄》。

② 胡朴安：《中华全国风俗志》下编。

③ 张岱：《陶庵梦忆·封门荷宕》。

④ 《陶庵梦忆·虎丘中秋夜》。

金针抛却心如火，况复希奇如目连……
张家阿姊笑相迓，李氏诸姨复劝驾。
明朝早起但梳头，翠钿金环都许借。
崇台连延人海旁，骈肩争上如驱羊。
疏帘欹侧半遮掩，高髻弓鞋那复藏。
……[1]

清人邵长蘅《冶游》诗，则对民女四季冶游烧香活动有一综合概括的描述：

二月春始半，踏青邀女伴；小桃虎丘红，新柳山塘短。
烧香观音山，丝绣三丈旛；拔钗供佛会，共郎游梵天。
五月胥江怒，水嬉欢竞渡；团扇薄不遮，故教冶容露。
六月荷花荡，轻桡泛兰塘；花娇映红玉，语笑熏风香。
中秋千人石，听歌细如发；十八楞伽山，湖亭待串月。
何处更登高，吴山黄花节；冶游春复秋，婉娈不知愁。
……[2]

古代妇女踊跃参加这类民俗活动，有利于锻炼体魄、开阔眼界、增长见识，并成为她们结识伴侣、开展社交的重要途径。宋代司马光闲居洛阳时，逢上元节，夫人欲出观灯，司马光不以为然地说："家中点灯，何必出看。"夫人曰"兼欲看游人！"上元观灯已成民俗，就是曾撰《家仪》张扬妇礼的司马光也不便阻拦，只好自我解嘲道："某是鬼耶？"[3] 一些待字闺中的少女，还以此为暗自定情择偶的难得机会。清人单可惠曾撰《张灯曲》（其嘉庆庚午自跋云："纪二十余年前事"），便记述了一段观灯定情反抗封建礼教的真实故事：

---

[1] 胡本：《艳火行》，《清诗铎》卷25。

[2] 《清诗铎》卷25。

[3] 吕居仁：《轩渠录》。

上元张灯夺月彩，古时姮娥应好在。
手攀桂树看人间，春灯万点春如海。
衣香人影何纷纷，车如流水马游龙。
百戏鱼龙争变幻，千家楼阁高玲珑。
高楼有女桂为字，碧玉芳年娇春思。
身是仙人萼绿华，谁为汉代金吾婿。
平原公子果盈箱，楼头车上遥相望。
美人手掷金桔子，天外飞来赤凤凰。
笑乞风月作盟主，世世生生吾与汝。
为郎膝上宛转歌，为郎掌上惊鸿舞。
定情香火炉烟绿，并蒂芙蓉春睡足。
镜台双影映青山，枕痕一线围红玉。
暮为行雨朝行云，朝朝暮暮态更新。
谁谓名香疑贾午，忍教恨血同阿甄。
嫁衣焚罢饶激烈，熟思生离输死别。
从容再拜无愧辞，士死为知女为悦。
南山可移志不移，重重密誓两心知。
不得跨凤随萧史，肯再将身逐子皮。
阿郎题赠香罗帕，送我攸攸即长夜。
可惜风流放诞名，留下千秋作谈话。
玉貌如生唤奈何，生生死死为情多。
……[1]

统治阶级对“今日某神出游，明日某庙胜会，男女奔赴，数十百里之内，人人若狂”[2]的民俗胜会以及女子“儿女偿私愿，姊妹结新盟”的反叛正统妇礼之举极度惶恐，再三悬令禁止。何俊《毁

[1] 《清诗铎》卷25。

[2] 《培远堂偶存稿文檄》。

淫祠》云：

人道判男女，妇以静为贞；如何闺阁侣，野祠拜神明。桂管俗尚鬼，香火宵满城；爰有九娘庙，纷纷荐粢盛。儿女偿私愿，姊妹结新盟；相习不知非，禁之反若惊……各令厥夫子，毁像拆庙楹，导尔母若妇，归去织与耕。[①]

清代某年秋演目连剧，“彩楼高结，俯临人海，妇女垂帘聚观者不下千人。因不戒于火，毁焉。闺帏弱质，颠倒于浓烟烈火之中”。御用文人幸灾乐祸地抓住这个偶然事故大做文章，厉声恐吓：

祝融骤见赫然怒，即遣飞廉作前部。
须臾烛龙含火来，一扫妖氛与冶雾。
丽华焉得智井避，绿珠纷向楼头坠。
黄尘扑面红粉消，顷刻姬姜化蕉悴。
来时楚楚好裳衣，惭愧焦头烂额归。
来岁目连还救母，红妆慎勿出深闺。
噫吁嘻，来岁目连还救母，红妆慎勿出深闺。[②]

尽管如此，官府所颁“禁妇女入寺烧香”、“禁闭戏馆”等重重禁令，还是遭到百姓强烈抵制，纷纷“物议哗然”，“怨声载路”，迫使官府“由是弛禁”，不得不承认“以风俗之所甚便，而阻之不得行，其害有不可言者”。[③] 可见劳动妇女带有反封建礼教色彩的民间教化活动，总是受到统治阶级的仇视和压制。这些民主性的活动得以世代进行，是她们突破封建女教束缚，坚持斗争取得的权利。

---

① 《清诗铎》卷 24。

② 胡本：《艳火行》，《清诗铎》卷 25。

③ 《消夏闲记摘钞》。

4. 民间会社教门女教活动的反叛色彩

除上述三种民间女子传授生产技艺和民俗教化活动外，中国古代民间还存在着一种较为规范的会社教门女教活动。所谓会社是指一些具有共同信仰、境遇相类、休戚相关、志趣相投的人群聚集成的团体，不同的会社有着不同的性质、宗旨。在士大夫文人中盛行诗社、画社、讲学会，亦有一些政治色彩较浓的会社如明代的复社、几社。劳动人民财力单薄，生活贫困，难以承受天灾人祸，甚至无力承办婚丧嫁娶，也往往结成会社，以寻求在经济上互助，并共同迎神赛会，寄托信仰，联络感情，娱神消闲。这些会社又往往与宗教信仰活动相渗透，以至二者合流，并更多的表现为民间宗教结社的形式。古代劳动妇女参加会社教门活动颇为踊跃，因为“从来妇女，多信鬼神……原其心，不过欲求福耳”[①]，劳动妇女生活在社会最底层，苦难深重，渴望解救而又苦于找不到出路，只好寄望于神灵庇佑，从宗教信仰中寻求精神寄托，并在会社教门活动中结义互助，互相倾诉渲泄积郁在胸中的愤懑苦痛，求得精神慰藉。而下层妇女参加一定生产劳动、较少受正统妇礼束缚、相对在家庭中有一定独立性和较高地位的状况，又为她们以独立的身份参加女性群众团体或与男子混合结社入教提供了方便。

早在南北朝时期东魏已经有女人结邑的记载，北齐有关女人邑的材料颇多，如《北齐天保四年二月廿日公孙村母人三十一人合邑造像记》、《北齐乾明元年四月十五日大交村邑义母人七十五人造观音像记》等材料，反映了这种女人结社规模大致在二十多至七十几人之间，且多系地域性的佛社组织。[②]敦煌遗书中还保存

① 蓝鼎元：《女学》卷3。

② 参见宁可、郝春文：《北朝至隋唐五代间的女人结社》，《北京师范学院学报》1990年第5期。

了两件唐五代时期的女人社社条，斯五二七《后周显德六年正月女人社社条》云：

> 显德六年己未岁正月三日，女人社因兹新岁初来，各发好意，再立条件。盖闻至诚立社，有条有格，夫邑仪者，父母生其身，朋友长其值；遇危则相扶，难则相救；与朋友交，言如信；结交朋友，世语相续。大者若姊，小者若妹，让语先登。立条件于后，山河为誓，中不相违。一、社内荣凶逐吉，亲痛之名，便于社格。人各油一合，白面一斤，粟一斗。便须驱驱济造食饭及酒者。若本身死亡者，仰众社盖白耽拽，便送赠例，同前一般。其主人看待，不拣厚薄轻重，亦无罚责。一、社内正月建福一日，人各税粟一斗，灯油一盏，脱塔印沙。一则报君王恩泰，二乃以父母作福。或有社内不谏大小，无格在席上宣拳，不听上人言教者，便仰众社，就门罚醴醎一筵，众社破用。若要出社之者，各人决杖叁棒后，罚醴局席一筵，的无免者。

参加该女人社的有"社官尼功德进、社长侯富子、录事印定磨柴家娘、社老女子、社人张家富子、社人涡子、社人李延德、社人吴富子、社人段子、社人富胜、社人意定、社人善富、社人烧阿朵、社人富连、社人住连"，计十五人。[①] 伯三四八九《戊辰年正月廿四日□坊巷女人社社条》略云："戊辰年正月廿四日□坊巷女人团座高仪（议）立条。合社商量为定，各自荣生死者，纳面一斗，须得齐同，不得怠慢。或若怠慢者，捉二人后到，罚（酒）一角；全不来者，罚（酒）半瓮，众团破除。或有凶事荣亲者，告保（报）录事，行文放帖，各自兢兢，一一指实"，并规定"或有

① 转引自高世瑜：《唐代妇女》第135页，三秦出版社1988年版。并参见宁可，郝春文文。

大人颠言倒仪，罚醴醎（一）筵；小人不听上人，罚羯羊一口、酒一瓮”。参加者题名为：“录事孔阇梨、虞侯安阇梨、社人连真、社人恩子、社人福子、社人吴阇梨女、社人连保、社人富连、社人胜子、社人员泰、社人子富、社人员意”，共十二人。[①] 从这两则社条规章可看出：女人社组织严密，立有共同遵守的章程条规，有一定约束力，违犯要受到处罚；社内选有首领，有相应的职事分工；性质以结义互助为主，也包含拜佛祈福的内容。这种女人结社大多按阶级、阶层组合，如伯四九〇七《某寺庚寅年至辛卯年诸色入破历》所反映的“夫人大社、小社”系由地方官吏夫人、贵妇组成，伯三四八九女人社则属于□坊巷的婢女结社，其中绝大多数为下层妇女结社。还有男女混合结社的情况，在混合邑社中男女之间的地位并无区别。[②]

宋代以降民间结社多以秘密教门、会党形式出现，尤以明清两代最盛。这种秘密团体是在官府正统社会组织之外另立一套与之对立的系统，他们有自己稳定的宗旨、礼仪，定期活动，这一点与松散的民间信仰不同；而另外一方面，他们所崇奉的宗教虽然深受佛道二教影响，但又经下层人民按照自己的意愿加以改造，被统治阶级视为“假烧香治病为名，窃佛经仙箓之语，衣服与齐民无异，又无寺宇住持；所聚之人，皆失业无赖之辈，所以必流为盗贼，是又僧道之不若矣”[③]，与官府认可的正宗佛道寺观组织又有很大不同，因而历来被当作异端邪教严加取缔镇压。《大清律例》规定：“凡师巫假降邪神，书符咒水，扶乩祷圣，自号端公、太保、师婆名色及妄称弥勒佛、白莲教、明尊教、白云宇等会，一

① 转引自宁可、郝春文文。

② 参见宁可、郝春文：《北朝隋唐五代间的女人结社》，《北京师范学院学报》1990 年第 5 期。

③ 《仁宗睿皇帝御制邪教说》，《三省边防备览・策略续》。

应左道异端之术，或隐藏图像，烧香集众，夜聚晓散，佯修善事，煽惑人民，为首者绞监候，为从者各杖一百，流三千里。”[①] 正统佛教亦攻击民间教门“假正助邪，诳吓聋瞽”，号召“凡我释子，宜力攘之”。[②] 为此这种民间组织基本上处于“地下”状态，秘密活动。劳动妇女在这些组织中占有相当大比例。据喻松青《明清时期民间宗教教派中的女性》一文考证指出：北京黄村西大乘教，系明正统年间吕菩萨（即尼姑吕牛）所创；《古佛天真考记龙华宝经》《祖续莲宗品》称“中央圣地翠花张姐”为一方之主，下设十善大护法，园顿教教主弓长投拜石佛口王森授持三皈五戒即由张翠花引进；《那文毅公奏议》提及明清时期流行于河北南部的龙门教系万历年间米奶奶创立，米氏嫁于刘姓，曾勒封掌道收园老母名号，至清嘉庆时刘氏妇女已世代传教至第十二辈；乾隆时牵及西南和江浙各省的张保太大乘教案中，贵州的魏王氏受张保太之封，以右中宫兼官左中宫，加升总统宫元佛；乾隆十一年（1746年）江苏太仓龙华会首领王徐氏和周氏称活佛下凡和观音转世，拥有教徒数百人。《钦定平定教匪纪略》卷二十二记载，京城宣武门外善果寺街有高氏称教祖奶奶和伊女李高氏共同传教；《众喜宝卷》称道光时山东诸城金氏创托阳教；《清实录》卷二七一乾隆十一年七月载宛平县查获以刘氏、赵王氏为首的弘阳教。在秘密教门发动的农民起义中还涌现出一批女首领，明永乐年间自称佛母发动起义的唐赛儿和清嘉庆时川楚白莲教起义首领王聪儿之外，尚有：明万历三十四年凤阳无为教主刘天绪起兵造反，其中教民寡妇岳氏妻称观音；崇祯时山东王伦益称混元祖师，妻十指母，率众起义；清乾隆四年河南伏牛山女教主一枝花为众人崇奉，称女总领，民谣云：“一枝花，十七八，能敌千军万马”；乾隆三十九

---

① 《大明律礼律・禁止师巫邪术》亦有类似规定。

② 袾宏：《正讹集》。

年山东清水教王伦起义，王伦嫂于氏称五圣娘娘，跨马挥双刀，英勇善战。又有乌三娘亦为教中重要人物；嘉庆二十年江南园教起义中有自称开创圣母怀孕弥勒的女首领李玉莲。[1] 当然喻文所列仅是见诸史籍参加秘密教门活动女教首、教徒中的部分佼佼者，实际参加活动的要远远超过此数。清中期川湖陕白莲教起义王聪儿帐下便还有“勇鸷善斗，为群贼所伏”、曾“一日手斩两总”的先锋“黑丫头”。[2] 另有“齐王氏之侄女齐四姑”[3]，陕境安康“首逆王刘氏”[4]，着白衣、替夫报仇的“贼陈得俸妻郭氏”。[5] 嘉庆皇帝亦曾亲口提及王聪儿手下“并有骑马女贼数百人”。[6]

事实上一般民间秘密教门组织都向妇女敞开大门。陶成章《教会源流考》一文曾指出：“凡所谓闻香教、八卦教、神拳教、在礼教等，以及种种之诸教，要皆为白莲之分系。凡所谓三合会、三点会、哥老会等，以及种种之诸会，亦无非天地会之支派。”其中天地会系统的哥老会山堂领导核心内八堂为女教首设有“凤姐”的职位，外八堂亦设“四姐”、“七妹”两个女职。会内的四姐、七妹、女教徒及会内兄弟的妻子称“墙内花”，会内兄弟的姐妹叫“墙下花”，会内成员的长辈妇女称“墙上花”，会外妇女则统称“墙外花”、“野花”。[7] 天地会的邱二嫂以及后来参加太平军的苏三

---

① 参见喻松青：《明清时期民间宗教教派中的女性》，《南开学报》1982年第5期。

② 参见石香居士：《戡靖教匪述编》卷11，徐珂：《清稗类钞·武略》。

③ 《四川通志·武备》。

④ 《清史稿·秦承恩传》。

⑤ 《戡靖教匪述编》卷5。

⑥ 《东华续录·嘉庆五》。

⑦ 参见蔡少卿：《中国秘密社会》第52、53、62页，浙江人民出版社1989年版。

娘、小刀会的周秀英都是其中著名的女首领。白莲教系统各支派对妇女更具有强烈吸引力，所谓“有一教名，便有一教主，愚夫愚妇，转相煽惑”[①]，王聪儿即因“收萃女流”而“称二师父焉”。[②]余如大乘教、天理教、清水教、乾卦教，无为教、义和拳等诸多教派组织也都有妇女参与活动的记载。其中临清马进忠乾卦教“入教者尽易李姓，男女各半”。[③]嘉庆年间河北束鹿红阳教教徒清一色全部为女性。[④] 统治阶级士大夫文人指责秘密教门“男女混杂”的材料更不胜枚举。[⑤]

举凡秘密会社教门都具备两个基本特点：首先具有共同的宗教信仰和政治主张；其次用特殊的礼仪、戒律、从属关系、隐语暗号联结成严密的固定组织。其活动与发展又离不开传教授徒。而这种宣传教义吸收徒众的活动实际上就是一种社会教育；虽不若学校教育正规，但也同样具备一定的宗旨目的和宣教内容，并相应有一套特殊的宣教渠道和方法手段，比起一般民间社会教化活动要严密规范。

以封建社会后期影响极为广泛的白莲教而言，其教义改变佛教宣扬舍身事佛、修善积德以免遭劫难得渡极乐世界彼岸的劫变观；提出“真空家乡，无生老母”八字真言，宣称至高无上的无生老母必将差遣弥勒将其“尽迷在红尘景界”备受苦难的亿万儿女，普度回家乡，只须加入白莲教“持咒念经，可免劫杀，立登

① 《明神宗实录》万历四十三年六月庚子。
② 邓之诚：《骨董琐记》卷6。
③ 《清实录》宣宗朝，道光四年四月上谕。
④ 参见那彦成：《那文毅公奏议》卷42。
⑤ 参见黄育楩：《破邪详辨》，颜元：《存人编》等。

仙佛”[①]；并用“换乾坤、换世界、反乱年、末劫年”[②] 的口号动员组织群众，向现实苦难抗争，以摆脱苦海，追求幸福。入教者交纳种福钱以作活动经费及互相扶助之用，所谓“入彼党伙，不携赀粮，穿衣吃饭，不分尔我”[③]；周凯记述王聪儿利用白莲教发动起义的经过亦称“习其教者，有患相救，有难相死，不持一钱可以行天下”[④]；清初《家谱宝卷》还直接提出“杀不平之人”的口号，反映了白莲教反对剥削、压迫，提倡平等互助的政治主张，对于濒临绝境的贫苦教徒，这本身便带有摆脱悲苦境遇、改善生活状况、追求幸福生活的现实意义。白莲教奉女性神祇无生老母为至尊天神，相应在现实生活中也较为尊重妇女。清中期苏氏婢女“出家居白云庵，习修炼之法，自号女娲氏”，远近皈依者甚众。[⑤]道光时白阳教首领王法中被捕后供称：无生老母于康熙年间在清苑县国公营转世，出嫁后生一子，被丈夫休弃。后来子又被雷殛，遂在国公营大寺习教传徒，深受崇奉。[⑥]《古佛天真考证龙华宝经》还宣称“无生母，产阴阳，婴儿姹女。起乳名，叫伏羲，女娲真身”，“吩咐和会男和女，不必你们分彼此”。婴儿姹女同为无生老母所生，男女之间并无尊卑高下之分，因而妇女在教内也具有较高地位，这也是白莲教对妇女尤具吸引力的原因之一。白莲教为宣扬教义，编印了大量经卷，并借用、改造一部分佛道及其他民间教派经卷为己所用。其中主要有《圆融四土图》、《弥陀节

---

① 严如煜：《三省边防备览·策略》。

② 乾隆四十年四月二十八日河南巡抚徐绩奏，参见《康雍乾时期城乡人民反抗斗争资料·乾隆年间豫皖鄂混元教的秘密活动》。

③ 《三省边防备览·策略》

④ 周凯：《内自讼斋文钞·纪邪匪齐二寡妇之乱》。

⑤ 黄钧宰：《金壶七墨》卷 4。

⑥ 参见黄育楩：《破邪详辨》。

要》、《法华百心》、《偈歌四句》、《佛念五声》《莲宗宝鉴》、《龙华经》、《九莲经》、《三皈五戒》、《收元经》、《扫心集》、《万法归宗》、《三教应劫总观通书》、《苦功悟道经》、《巍巍不动泰山深根结果宝卷》、《破邪显证钥匙经》、《叹世无为经》、《正信除疑无修正自在宝卷》以及《金刚经》、《心经》、《莲华经》、《法华经》、《真武经》、《醮科义苑》、《三教经》、《三教课诵》等等。其教义宗旨多为统治阶级所不容，为此清道光年间历任知县知州的封建官僚黄育楩曾专门针对查抄出的六十八种白莲教经卷撰成《破邪详辨》、《续刻破邪详辨》、《又续破邪详辨》、《三续破邪详辨》等著作，“摘出各经各品妖言”及“其妄谬更甚于邪经者”，“择其主意所在之处，详为辨驳”。[①] 黄氏对《古佛天真考证龙华宝经》奉无生母为至高无上创世主尤为切齿痛恨，攻击道：“噫！天神之至尊者为玉帝。自邪教言，则无生又在玉帝之上矣。诚观古来女后专权，必致祸乱，假使无生老母职掌天宫，则阴盛阳衰，安能成化育之功？”

秘密教门传播教义多采取“三更静夜，咒诅盟誓，以密传口诀；或紧闭六门，握拳拄舌，默念默提，救拔当人，以出苦海”[②]等口传密授的方式，信徒吃斋诵经，有时也集体宣讲经卷。妇女习经亦须拜师听讲，妇女单独传授或男女混合听讲均可。龙门教自明万历至清嘉庆十二代传经说法的掌教首领俱为女性[③]。苏姓婢女自号女娲氏，居白云庵，习修炼之法，传授教义时，“远近妇女，奉氏为师，执贽奉束、牲酒香花踵门，称弟子者不绝”。[④] 彭延庆《当阳县避难记》则云：

---

① 参见蔡少卿：《中国秘密社会》第122～124页。

② 密藏：《藏逸经书》。

③ 参见那彦成：《那文毅公奏议》卷42。

④ 黄钧宰：《金壶七墨》卷4。

妇女入教久者，尊曰师母，余呼二善人。师母出，少妇人五六执烟袋手巾，到人家，堂中正坐，男妇参之。男以右手掌交左手背，女以左手掌交右手背。叩头参毕，起叙，立两傍。[1]

男女混合讲授经文的情况更为普遍，如康熙年间王逋肱《蚓庵琐语》所说："今民间盛行所谓教门者，说经谈偈，男女混杂，历朝历禁，而风愈炽"。

黄育楩攻击民间教门"每立一会，必刊一经"，"谋逆之原，由于聚众；聚众之原，由于邪经"。[2] 经卷实际上就是宣讲教义的教科书，宣讲经卷是民间教派宣传教育的主要方式。《众喜宝卷》称：

佛言宣卷为第一，能超六道并四生。
天神闻卷降祥瑞，地神听卷灭灾星。
灶司听卷恶奏善，家堂听卷保安宁。
世人听卷向善道，鳞禽听卷劝为人。
饿鬼听卷免饥渴，冤魂听卷得超升。
恶人听卷回心转，善人听卷早修行……
一家听卷一家喜，一人听卷信一人。
一国听卷一国正，天下听卷天下宁。
所以宣传功第一，代天行化圣贤心……
三六九会两天期，原是诸佛讲经文。
又有多少龙华会，不如宣卷也谈经。[3]

为了便于在民间广泛流传，秘密教门的经卷吸收佛道偈、赞、变

---

① 转引自蒋维明编：《川湖陕白莲教起义资料辑录》第107页，四川人民出版社1980年。

② 《破邪详辨》卷1。

③ 转引自喻松青：《明清白莲教研究》第220页，四川人民出版社1987年。

文和民间词曲的形式，多以韵文为主，杂以说白，通俗易懂，易于记诵传唱。黄育楩曾述及民间传唱经卷的情况：

> 尝观民间演戏，有昆曲戏班，多用《清江引》、《驻云飞》、《黄莺儿》、《白莲词》等种种曲名。今邪经亦用此等曲名，按拍合板，便于歌唱，全与昆腔班戏文相似。又观梆子腔戏，多用三字两句、四字一句、名为十字乱弹，今邪经戏文相似。再查邪经白文，鄙陋不堪，恰似戏上发白之语，又似鼓儿词中语。邪经中《哭五更》曲，卷卷皆有，粗俗更甚；又似民间打拾不散、打莲花乐者所唱之语。[①]

统治阶级斥之"鄙陋不堪"、"粗俗更甚"的，正为劳动人民所喜闻乐见。生动活泼的宣传教育方式，加上反映劳动人民包括贫苦妇女意愿的思想内容，使得反叛封建王朝的教义宗旨广为散播，深入人心。对此统治阶级只有束手哀叹"蚁屯鸨聚，唱偈和佛，邪淫混杂，贪昧卑污，莫可名状；而愚夫愚妇，率多乐从事……虽禁之使不归向，有不可得"。[②]民间妇女不但最喜聚听宣讲经卷，而且在许多场合还由妇女担当宣讲之责。如《众喜宝卷》中多以"我说众位太太"为开场白，把妇女当作主要宣教对象。明《崇祯乌程县志》也记载该县村庄流行佛经劝世文，名宣卷，群集唱和，内中以村妪为主。明隆庆年间北京黄村保明皇姑寺女尼归圆十二岁时读罗教五部六册经典深有所悟，还曾仿照编写了有悖正统佛教的《销释大乘宝卷》、《销释圆通宝卷》、《销释显性宝卷》、《销释圆觉宝卷》、《销释收圆行觉宝卷》（二册）五部六册经卷。[③]

作为秘密教门，对恪守教规、戒律、誓约的教育格外严格。戒

---

① 《破邪详辨》。

② 密藏：《藏逸经书》。

③ 参见喻松青：《明清白莲教研究》第 53 页。

律有五戒、七戒、十戒不等，多搬自佛教；而拜盟誓约、信守教规更多体现各教派自身特色。嘉庆年间天地会拜盟誓单云：“自盟之后，兄弟情同骨肉，胜似同胞，吉凶彼此相应，贵贱则甘苦同情，是非则神灵默佑……不敢口吐诗句，自言不敢以大压小、以强凌弱，不敢谋骗兄弟财产、奸淫义嫂，不敢临身退缩、借公挟私”，如“不照状书施行，诸神共诛。如依此盟，天神共降，富贵绵绵，福寿禄全，子孙昌盛，奕世书香。伏望神祇鉴察”。至道咸年间又发展为《洪门三十六誓》，规范会友行为，极为细密。[①] 哥老会的八条处罚规定为：

1. 泄露邦中秘密者斩。
2. 抗令不遵者斩。
3. 临阵脱逃者斩。
4. 私通奸细斩。
5. 引水带线者斩。
6. 吞没水头者斩。
7. 欺侮同邦者斩。
8. 调戏同邦妇女者斩。[②]

明末山东王伦益白莲教则有如下入教誓言：

> 西络西天之体，留下四十八领。众生无愿不成，无愿不尽，愿愿相随。若不识直法服，将此身化为脓血。若有毁道，双眼落地。[③]

为适应秘密活动的要求、加强教内凝聚力，民间会社教门还订有诸多隐语暗号，哥老会红邦内的隐语多达十万余言。男女教徒能

---

① 参见蔡少卿：《中国秘密社会》第 30 页。

② 《金不换》，参见上书第 61 页。

③ 《兵部抄出山东巡抚王从义题本》，崇祯二年四月，《明清史料》乙编九册。

够做到“宁怯于公赋而乐于私会，宁薄于骨肉而厚于伙党，宁骈首以死而不敢违背其教主之令”[①]，是与卓有成效的教规戒律、组织纪律教育训练分不开的。

烧香施符念咒等方术也为秘密教门所必习。虽然“所云驱鬼役神，剪纸撒豆之术，特好事者神奇其说，荒诞之辞耳”[②]，但在无力摆脱宗教迷信影响的时代，却成为招募徒众、扩大影响、增强反叛信念以至震慑敌胆的重要手段。清中期白莲教起义便有义军首领挥白帜“伏于地，口诵咒语，飞步进，官军畏其术，不敢前”。[③] 史籍中有许多妇女精习此道的记载，史称明初白莲教起义首领唐赛儿“自号佛母，能刻楮为人马相战斗，众益信之”即为典型一例。[④] 此外秘密教门还普遍传练气功、医术、武术。乾隆年间王伦清水教以行医治病传教并“以拳棒教授兖东诸邑，阴用白莲教诱人练气”，其徒众“练气曰文弟子，拳棒曰武弟子”，且传授符箓召神等术，吸引了大批男女教徒[⑤]。其所授咒文云：“千手挡，万手遮，青龙、白虎来护遮，禀圣中老爷得知，急急急，杀杀杀，五圣（无生）老母在此”，“千手挡、万手遮 ，盖世英雄就是咱。青龙、白虎、朱雀、元武等神，齐集在我身。求天天就助，拜地地就灵”。其部属作战异常勇猛，“悉不畏死，不避枪炮”，“跳跃呼号，谓炮不过火”，清兵为之丧胆，“矢炮拟之若的，终莫能伤”，皆信其果有神术。[⑥] 清水教中女教徒同样习武，五圣娘娘

---

① 《明神宗实录》卷 533，万历四十三年六月庚子。

② 《三省边防备览·策略》。

③ 《湖北通志·武功》。

④ 谷应泰：《明史纪事本末》卷 23。

⑤ 戚学标：《鹤泉文钞》下。

⑥ 《录副奏折》，乾隆三十九年十二月十九日崔大勇供单，嘉庆二十一年六月初十日陈预折，乾隆三十九年九月十二日徐绩折。

于氏、无生圣母乌三娘均为教中骁勇善战的女将。[①]而女子习武向为一些民间教门的特殊传统，谷应泰论及唐赛儿起义称："河北盛藩镇，而女子亦通剑器"[②]；雍正六年（1728年）清世宗圣训也明确提到："闻卦子匪类，隶籍于江南之卢凤及河南、山东、直隶、山陕地方，其男妇皆习拳棒技艺。"[③] 以故八卦教中女教徒"窄袖短衣，挥刀善斗，号红衣健妇营"。[④] 相对而言，女教徒走街串巷从事经谶、扶乩、附体降神、行医治病、宣讲经卷活动的更为多见。在民间教派的宣教活动中也涉及一些天文历法、地理、医药等自然科学和日常生活、人文历史方面的内容，不过一般来说有关这方面的知识较为贫瘠浅陋。值得注意的是，圆教经卷中有《字母》一书，自编了一批专用的新字，流露出在文化上反叛现实、标榜"独立"的意向。

无需讳言，秘密教门的宣教活动中也充斥着不少儒家三纲五常、佛教轮回报应、道教方术迷信的内容，有时也显露出鄙视妇女的偏见，这反映了时代与阶级的局限，他们还无法全部摆脱三教合一统治阶级思想体系的影响，也不可能建立起代表本阶级利益的完整思想体系，这就使他们的思想行动不免表现出某种矛盾和摇摆。但"教中所获赀物悉以均分"[⑤]、"或是男或是女本来不二，都仗着无生母一气先天"[⑥] 的平等理想，"天上换玉皇，地府换阎王，另议孔夫子，不用四书五经，别读九书十三经"[⑦]的革命主张，

---

① 参见俞蛟：《梦厂杂著·临清寇略》。

② 《明史纪事本末》卷23。

③ 《清世宗宪皇帝圣训》卷36。

④ 《韵鹤选笔谈》卷上。

⑤ 《三省边防备览·艺文》。

⑥ 转引自黄育楩：《续刻破邪详辨》。

⑦ 彭延庆：《当阳县避难记》。

毕竟与正统礼教纲常针锋相对本质不同。统治阶级对这一点是十分清楚的，黄育楩曾对白莲教和正统佛教的空无观加以对比：

> 佛教言空，而虚无寂灭，不染俗尘。邪教言空，而伦纪纲常不能约束。因此，传徒聚众，男女混杂，渔利渔色，肆行无忌。甚至阴谋不轨，立被擒拿，身受极刑，家遭显戮而后止。是邪教于伦纪纲常之万不宜空者竟视为空，复于奸淫邪盗之一定宜空者又不能空，而犹以真空诱人，不可信也。[①]

抛开诬陷肆詈之辞不辨，黄育楩对佛教遵从封建伦纪纲常和白莲教无视、反叛伦纪纲常的辨别可谓切中肯綮。正是基于这种敏感，在清中期白莲教起义被镇压三十余年之后，统治阶级风闻张义法"妄立名目，传诸乡僻，种类纷歧"，女娲氏"习修炼之法"，远近妇女"称弟子者不绝"，犹不无忧虑地惊呼："第恐缉捕渐弛，滋蔓日甚，燎原之火，未必不始于星星也。"[②]

尽管民间会社教门的女子教育活动程度不同受到统治阶级思想体系，包括儒家和佛道二教的影响，尤其在教育内容与方法上与尼庵女教有不少相近相似之处；但就其主流而言仍明显有其独特的传统。民间教派奉行"不论尊卑，不分男女"[③]的信条，在政治上反对剥削，要求平等，并敢于"换乾坤、换世界"、"天上换玉皇、地府换阎王"，向封建王朝发起进攻；在为实现这一共同理想展开的斗争中，教徒之间不分男女，并肩战斗。这与正统女教培养"贤妻良母"的宗旨相距何止十万八千里；就是与正统宗教宣扬驯顺忍让相比，也南辕北辙，根本不同。秘密教门女教中的神学、迷信内容也与封建王朝假借天命震慑妇女恪守纲常迥异，而

---

① 黄育楩：《破邪详辨》。

② 黄钧宰：《金壶七墨》卷4。

③ 参见黄育楩：《又续刻破邪详辨》。

寓有借助神权的无比威力以与庞大的封建政权抗争的现实政治意义。自称佛母、无生圣母、女娲、“怀孕弥勒”，更是劳动妇女要求男女平等争取女权思想的反映。在教育内容方面，不但传习富于异端思想的经卷、教义，而且秘授地下活动的宣传组织手段，并把掌握医术、武功放到重要位置。而其施教途径则跨出家门，走向社会，结社聚众，男女混合受教。对此，颜元《存人编》曾攻击道：“男女混杂，叫人家妇女是‘二道’，只管入房入室，坐在炕头上。不知我圣人的礼，男无故不入中门，女无故不出中门，叔嫂尚且不通问，父兄于女子，既嫁而归，尚且以宾礼待之，至亲骨肉，亦必避嫌。哪有妇女往异姓无干的人家去上会的礼？哪有异姓无干的男人入内室的礼？”这与传统女教“女子十年不出，姆教婉娩听从”的做法尤其水火不容。至于学习方法之生动活泼、形式多样，则大体与佛道女教相类，而更显得通俗易懂，切于实用。

民间会社教门的女子教育活动不可能而且事实上也未曾培养出学问渊博、多才多艺的文化艺术类人才；但在这充满反叛色彩的教育网络中，妇女和男子在接受教内教育训练方面机会均等，大体处于平等的地位。贫苦无告的劳动妇女从中受到了较为系统的特殊训练，启迪、提高了她们反抗封建剥削的思想觉悟，坚定了反叛封建王朝的决心和斗志，锻炼增长了宣传组织、实践斗争的聪明才智，并从中培养出一批颇具文韬武略的政治、军事人才。谷应泰在《明史纪事本末》中称：“自古盗贼之起也，莫不好为妖詟惑乱……予以为男诚有之，女亦宜然”，“妇女之轻剽好作乱，大抵不少概见也”。[①] 劳动妇女“轻剽好作乱”当然是统治阶级剥削压迫的结果，历代妇女中涌现出诸多杰出农民起义领袖也是阶级斗争形势风云际会造就的产物；但自唐初陈硕真佯称羽化登仙，至明清白莲教宣扬圣母下凡，揭竿造反的民间妇女确实大多以“妖

① 《明史纪事本末》卷23。

胥惑乱”形式披上宗教神学的外衣登上政治舞台。其间民间秘密会社教门施行的女子教育活动，在培养反叛封建王朝的巾帼女杰及宣传组织发动农民起义方面所发挥的重大作用，显然不应忽略。

5. 知识妇女从师友结社问学

女子走向社会从师求学，或以诗文结社会友，互相问学切磋、交流研讨，是知识妇女进一步深造的重要途径。这种形式主要盛行于封建社会晚期。与一般宗族女学、女塾及家庭闺塾、傅母师保之教不同的是：女弟子已具备较高文化素养；教师则多为名师硕儒，他们并不以设馆授徒谋生射利。弟子仰慕名师，名师赏识弟子，遂通过拜师的形式建立师承关系。传授方式并无定规，多以个别指教为主，包括通过书札往返批改作品，释疑解惑。晚明李贽曾自述他破例接受女弟子梅澹然的情况：

> 梅澹然是出世丈夫，虽是女身，然男子未易及之，今既学道，有端的知见，我无忧矣。虽不曾拜我为师——彼知我不肯为人师也——然已时时遣人走三十里问法，余虽欲不答得乎？彼以师礼默默事我，我纵不受半个徒弟于世间，亦难以不答其请。故凡答彼请教之书，彼以师称我，我亦以澹然师答其称，终不欲犯此不为人师之戒也。呜呼！不相见而相师，不独师而彼此皆以师称，亦异矣！[①]

除梅澹然外，李贽《焚书》中还收有《与澄然》、《答自信》、《答明因》等多封复女弟子的书札。李贽并曾公开赞扬女弟子善因，“我闻其才力见识大不寻常，而善因固自视若无有也”，“故我尤真

---

① 李贽：《焚书·豫约》。

心敬重之”。[1] 陆以湉《冷庐杂识》记载了清徐昭华受业于毛奇龄的情况：《毛西河集》中附有徐都讲诗，盖“其女弟子徐昭华所作也。初，昭华请业于西河，命题仿六朝体……西河深赏识之”，毛奇龄并亲序其诗云：

> 昭华既受业傅是斋中，每赋诗必书兼本，邮示予请益，陆续得如干首，留其佚，不忍毁去，遂附予杂文后，存出蓝之意。[2]

清中期女弟子从名师问学之风愈盛，尤以袁枚接纳随园女弟子最为著称。

袁枚，字子才，号简斋，又号仓山居士、随园老人。他少年得志，二十四岁即中进士，创作了大量诗文、诗论，在当时颇负盛名。他在学术思想、文学创作方面反对复古保守的倾向，思想较为自由解放，被正统文人视为“异端”。袁枚因三妹素文受封建女教毒害对“躁戾佻险”恶夫忠忱不二抑郁而死，深切地感受到传统女教的残酷腐败，他先后撰写《祭妹文》、《女弟素文传》向正统女教提出强烈抗议，并不顾时人反对，接受了大批女弟子，培养出许多女诗人。嘉庆元年（1796 年）袁枚亲自编选刊印了一部《随园女弟子诗》，汪心农为该书作序称：当时“四方女士闻其名者”都对袁枚十分敬仰钦佩，“故所到处，皆敛衽极地，以弟子礼见”。而袁枚则“有教无类，就其所呈篇什，都为拔尤选胜而存之，久乃裒然成集。”这部诗集选入席佩兰、孙云凤、金逸、骆绮兰、张玉珍、廖云锦、孙云鹤、陈长生、严蕊珠、钱琳、王玉如、陈淑兰、王碧珠、朱意珠、鲍之蕙、王倩、张绚霄、毕智珠、卢元素、戴兰英、屈秉筠、许德馨、归懋仪、吴琼仙、袁淑芳、王蕙卿、汪玉轸、鲍尊古等二十八位女弟子的优秀诗作。这些女弟子

---

① 李贽：《焚书·杂述》“观音问”、“豫约”。

② 陆以湉：《冷庐杂说·女弟子》。

中有的还单独著有诗集，例如席佩兰著《长真阁诗稿》、孙云凤著《玉箫楼诗集》、金逸著《瘦吟楼诗草》、骆绮兰著《听秋轩诗稿》、王倩著《寄梅馆诗钞》、廖云锦著《织云楼诗稿》、陈长生著《绘声阁诗稿》、归懋仪著《绣余小草》、严蕊珠著《露香阁诗草》、戴兰英著《瑶珍吟草》、屈秉筠著《蕴玉楼诗稿》、吴琼仙著《写韵楼诗草》。其中孙云凤入室受业前在和袁枚《留别杭州》诗中曾有“囊中有句皆成锦，闺里闻名未识公”和“安得讲筵为弟子，名山随处执吟鞭”之句[1]，席佩兰赠袁枚诗亦云：

深闺柔翰学涂鸦，重荷先生借齿牙。
漫拟刘公知道韫，直推徐淑胜秦嘉。
解围敢设青绫障，执贽遥褰绛帐纱。
声价自经椽笔定，扫眉笔上也生花。[2]

而袁枚则在《随园诗话》中选录了才女们的大量佳作和警句，并视严蕊珠、金逸、席佩兰等女弟子“皆闺中之三大知己也”。[3] 体现了女弟子对袁枚的钦慕崇拜和袁枚对女弟子的激赏关怀，以及师生之间融洽相得的新型关系。袁枚提倡妇女文学、广收女弟子之举开风气之先，一时“任心斋清溪结社，与随园相犄角，《潮生》一集，赫然为吴中十子盟主。而仓山门下，绿华沆瀣最深，余则宜秋、子佩、柔仙诸人，亦皆以扫眉不栉之选，为大匠所刮目。盖当是时，灵芬馆主方称霸骚坛，提倡闺襜，不遗余力”。[4] 稍后又有嘉庆时举人陈文述（字云伯，号碧城）编著《西泠闺咏》，专门搜采杭州才女遗闻轶事，为之立传，赋诗赞颂。《碧城仙馆女弟子诗》辑刻了其女弟子诗作，计有王兰修《昙红阁诗》、辛丝《瘦

① 袁枚编：《随园女弟子诗》卷1。
② 席佩兰：《长真阁诗稿》。
③ 袁枚：《随园诗话·补遗》。
④ 《松陵女子诗征》柳弃疾序。

云馆诗》、张襄《支机石室诗》、汪琴云《沅兰阁诗》、吴规臣《晓仙楼诗》、吴藻《花帘书屋诗》、陈滋曾《崇兰馆诗》、钱守璞《梦云轩诗》、于月卿《织素轩诗》、史静《停琴伫月楼诗》。此外在女子之间也有互相师承传授的情况。道光年间金翁瑛为恽珠所编《闺秀正始续集》作序，便曾述及她师事恽珠的经过：

> 瑛江南寒族，喜读书，嗜丹青，然只于古人卷轴中窥其藩篱而已。长恨不得摩诘、长康亲为指授，终难问世。比随任豫中，闻太夫人母仪淑德，贯通经史，于绘事深得家学，惟分隔云泥，徒为仰止。丙戌秋，太夫人以怜才下访，遂得执贽门墙，荷示六法之要。自谓受教以来，笔墨较进于前，然犹望请益于后。呜呼！太夫人竟以癸巳夏薨，顿失师资，哀痛曷极。

据徐永孝《女子慷慨集》记载，清中期女诗人沈善宝所收“女弟子”竟多达一百余人。

以诗文结社会友也是知识妇女互相交流研讨、自我教育的一种极好形式。中国古代女子结社多属佛教活动及营办丧葬婚嫁等生活上互助的性质，其间也多少发挥社会教育、自我教育的功能。晚明士大夫文人结社立派蔚为风气，影响所及，女子乃有以诗文结社会友之举。清初最负声誉的有顾之琼倡立的蕉园诗社，包括徐灿、柴静仪、朱柔则、林以宁、钱凤纶五人，时称“蕉园五子”。此后重新组社，林以宁、柴静仪、钱凤纶之外，又有张昊、毛媞、冯娴、顾姒，称“蕉园七子”。她们“月必数会，会必拈韵分题，吟咏至夕……人订金兰，家晓雪絮，联吟卷帙，日益月增”[1]，蜚声大江南北。乾嘉时期女子诗社更臻鼎盛，随园、碧城仙馆女弟子外，尚有张滋兰、张芬、陆瑛、李嬿、席蕙文、朱宗淑、江珠、沈纕、尤澹仙、沈持玉等吴中十子。骆绮兰还曾将江

---

① 冯娴：《和鸣集》林以宁跋。

珠、毕汾等近二十名闺秀唱和之作辑为《听秋馆闺中同人集》刊刻。章学诚"诗伯招摇女社联，争夸题品胜胪传"、"诗社争名功倍半，天然风韵压须眉"[1]等诗句，确为清中叶女子诗社盛极一时的真实写照。成书于乾隆年间的《红楼梦》第二十七回、七十回亦分别有关于"秋爽斋偶结海棠社"和"林黛玉重建桃花社"的详尽描绘。诗社设掌坛社长、副社长，拟定日期，一月两次，风雨无阻。届时出题限韵，誊录监场，品评高下，并立有罚约。互相唱酬应和，生动活泼，情趣盎然。

中国历史上女子与士大夫文人结为师友、唱和问学古已有之，但早期仅限于歌妓女冠，如唐代四大女诗人薛涛、鱼玄机、李冶、刘采春及明末清初的秦淮八艳等无不如是，留下了许多风流趣话。她们在与著名文人学者唱酬交往中确实学到了不少东西，之所以才华横溢，也多少得益于这种特殊"学历"的沐浴熏陶。晚明以来随着资本主义生产关系萌芽的出现和市民阶层的兴起，在人文荟萃的江南市镇受启蒙思潮和早期妇女解放思想的影响，人们思想解放，视野开阔，这种较为开放的风气遂波及到上层知识妇女阶层，以至"大江以南，名门大家闺阁多为所诱。征刻诗稿，标榜声名，无复男女之嫌，殆忘其雌矣"。[2]袁枚七十五岁时到杭州，女弟子孙碧梧还特邀女士十三人，"大会于湖楼，各以诗画为贽"，《随园十三弟子湖楼请业图》即为描绘此盛况而作。[3]值得注意的是，在一些先进妇女中间，这种结社问学已经超出吟诵诗赋的狭小范围。明末顾若璞不但自己著有《卧月轩文集》，"多经济大篇"，而且带动周围妇女形成"学以聚之，问辩研精"的风气。据王士禛《池北偶谈·妇人经济》记载，顾氏"常与妇人宴坐，则

---

① 章学诚：《文史通义·内篇五·题随园诗话》。

② 章学诚：《丁巳札记》。

③ 袁枚：《随园诗话·补遗》卷1。

讲究河漕、屯田、马政、边备诸大计"，俨然在妇女中倡导关心国事经世致用的学风。名门闺秀走出家门从师问学的离经叛道举动招致封建卫道者们的惶恐不安，他们攻击袁枚等人为"无耻妄人，以风流自命，蛊惑士女；大率以优伶杂剧所演才子佳人惑人"，"务令网人于禽兽之域"；指斥"无知士女，顿忘廉检，从风波靡"，"此等雌娃，妇学不修，岂有真才可取？而为邪人播弄，浸成风俗，人心世道，大可忧也"。道学先生还竭力鼓吹强化正统妇学，"以救颓风，维世教，饬伦纪，别人禽"。[①] 随园女弟子骆绮兰以孀居寡妇的身份，居然"出而与大江南北名流宿学觌面分韵"，"师事随园、兰泉、梦楼三先生，出旧稿求其指示差缪，颇为三先生所许可"，因而被人指责，"谓妇人不宜作诗，佩香与三先生相往还，尤非礼"。对此，骆绮兰理直气壮地批驳道：

> 随园、兰泉、梦楼三先生苍颜白发，品望之隆，与洛社诸公相伯仲，海内能诗之士，翕然以泰山北斗奉之，百世之后，犹有闻其风而私淑之者。兰深以亲炙门墙，得承训诲，为此生之幸。谓不宜与三先生追随赠答，是谓妇人不宜瞻泰山仰北斗也。为此说者，应亦哑然自笑矣。[②]

《红楼梦》中探春倡立诗社时也曾表示："孰谓莲社之雄才，独许须眉；直以东山之雅会，让余脂粉"。[③] 这都表明封建社会后期出现的女子从师友结社问学，是先进知识妇女以极大勇气冲决正统女学束缚，主动争取到的权利。

① 章学诚：《文史通义·内篇五》、《丁巳札记》。

② 骆绮兰：《听秋馆闺中同人集》序。

③ 《红楼梦》第三十七回。

二、正统女教的叛逆

中国古代塑造贤妻良母的正统女教，在很大程度上表现为对女子个性、权益的野蛮禁锢、摧残，理所当然遭到广大妇女抵制和反抗。民间自发开展、拥有广泛影响的非正统女教，便是这种悖逆的一种表现形式。反映在妇女的思想行为上，诸如为传统礼教所攻讦、诟病的“牝鸡司晨”、妇妒泼悍、再嫁私奔以及诗文唱酬、冶游观剧等等，也无一不是对正统女教的亵渎和反叛。从广义上看，凡属思想行为逸出妇礼轨道的均属正统女教的叛逆，这在古代中世纪几乎触目可见。这里仅按女子一生所要经历的少女向学、少妇事夫及为母教子三个人生主要阶段，分别撷取若干有代表性的事例，约略展现她们作为正统女教叛逆的风采。

1. 少女的反叛

(1)“女状元”黄崇嘏的挑战

千百年来，几乎历代都有青年女子不甘忍受封建女教的桎梏，起而反叛抗争。其中五代时期前蜀女子黄崇嘏女扮男装游学做官的事迹极富传奇色彩，是对正统女教的大胆嘲弄与挑战。崇嘏出身于仕宦家庭，父亲位居州郡长官，对独女十分疼爱，这使她早年受到良好的家庭教育。崇嘏自幼天资过人，又兼在父亲身边耳濡目染，“工词翰，善琴棋，妙书画”，学业颇有长进。后来不幸父母双亡，家境衰败，崇嘏与乳母合居一处，相依度日。在这种特殊环境下，她较少受到封建礼教束缚，性格坚强、豪放。崇嘏充满强烈的求知欲和进取心，却苦于身为女子，被死死限定在家门四壁之内，无法得到进一步深造和提高。为

了开阔眼界，探索人生，她毅然改换男装，遍游四川境内的名山大川，在学者名流中间，从容交往，求学问道，大大增长了学识才干，磨炼了不畏艰难、爱国爱民的意志和情操。她渴望着能够有机会像男子一样为国家革除弊端，建功立业。后来一起偶然事件给她带来了这种机遇。起初她因失火被人诬陷下狱，在狱中崇嘏赋诗一首呈献蜀相周庠，诗云："偶辞幽隐在临邛，行止坚贞比涧松；何事政清如水镜，绊他野鹤在深笼？"她在诗中委婉地表示，何以政事如水镜般清明的丞相大人，会把行止坚贞清白的无辜者投入牢狱？周庠得诗，颇为赏识，立即派人查明冤枉，释放出狱，并"荐摄府椽"，让她代行司户参军职。崇嘏明白，接受这个任命，就意味自己终身不再能恢复女儿装束，那个时代，女子要想参政，舍此别无他途。为了施展多年憧憬的宏图伟业，实现为国报效的夙愿，她毅然领命赴任。崇嘏就职后，很快就显露出非凡的才华，她秉公执法，精明干练，"政事明敏，吏胥畏服"，得到部属百姓交口称赞。周庠愈发爱重其才，提出将女儿许配给她。崇嘏无奈，只好作诗说明真相，婉言辞谢。她在《辞蜀相妻》诗中表白：自担任郡椽职务之日起，便立志"永抛鸾镜画娥眉"；"立身卓尔青松操，挺志铿然白璧姿"，怀着青松、白璧一般高洁的情操，全心全意为国家、人民效力操劳。只是招为女婿之事，实在无法应命，"幕府若容为坦腹，愿天速变作男儿"。崇嘏壮志未遂，因暴露女子身份，只得辞官返回故里。

黄崇嘏女扮男装，冲破正统女教条规的"越礼"行为，招致封建卫道者们强烈不满和非难，他们斥责她："不知闺门之道者必不洁也。而伪为男子上诗，一不洁也；服役为吏，周旋于男子中，二不洁也；事露而不能告所愿，复以诗戏，三不洁也，何谓青松白璧之操耶？"[①] 但在民间不满封建女教羁绊的青年女子、以至于

① 郎瑛：《七修类稿》卷40。

思想开明的进步文人的心目中，黄崇嘏的作为是可以和“木兰从军”相媲美的壮举。花木兰是在民间流传基础上塑造出的艺术形象，黄崇嘏则实有其人其事，因而人们认为黄崇嘏的事迹比起花木兰的传说更加令人钦佩。后人又在史实的基础上进行艺术加工，把黄崇嘏的经历编写成多种传奇戏剧，广为传唱。据《宫闺氏籍艺文考略》记载，明代妓女梁小玉所作《合元记传奇》，即“演黄崇嘏事”，可惜今已不传。这些戏剧中影响最著的是晚明徐渭撰写的杂剧《女状元辞凰得凤》。《女状元》一剧演述黄春桃女扮男装，考中状元，在处理公务审理案件时表现出惊人的才能，为周丞相所赏识，欲招为女婿，春桃作诗辞谢，自明女身。后来丞相之子周凤羽亦中状元，乃娶春桃为妻。徐渭设计的结局并未替崇嘏找到理想的出路，回到闺房，嫁作状元妻，得以终身荣华富贵，亦非崇嘏初衷；但终究还是表达了人们善良的意愿，而且剧中也流露了“裙钗伴，立地撑天，说什么男儿汉”，“世间好事属何人，不在男儿在女子”的进步思想。由于这些戏剧的流传，后人多以女状元附会，甚至在明代文学家杨慎的《升庵诗话》中亦被误据为史实。

事实上黄崇嘏并未中过状元，也未曾有“辞凰得凤”这般“美满”的姻缘。崇嘏返乡后仍与老妪合住，一贫如洗，悄然了却余生。这是古代中世纪给女子划定的必然结局。清代康雍之际才女张令仪也曾为崇嘏设想了另外一条出路。她“因叹崇嘏具有如此聪明才智，终未竟其业，卒返初服”，对“造物忌才”、“自古人材沦落不偶”深感不平，愤怒地谴责道：“必致穷困以老，甚而辖轲失意，颠沛流离，岂非造物不仁之甚欤?!”张令仪清醒地认识到，在现实社会中黄崇嘏不可能找到更好的出路，而她又不愿让崇嘏返回闺门“复调朱弄粉，重执巾栉，向人乞怜”，于是“故托以神仙作闲云高鸟，不受乾坤之拘缚，乃演成一剧，名曰《乾坤

圈》”，以此“为娥眉生色，岂不快哉！”[①] 在人世间无法实现，又不甘屈服，便用浪漫主义的手法把理想寄托于九重仙境。比起徐渭的《女状元》，《乾坤圈》的设想在思想性上显得更为深刻、可贵。

无独有偶，元《诚斋杂记》记述了南齐东阳女子娄逞，其人其事与黄崇嘏极相类似：

> 娄逞，东阳女子，变服为丈夫，能奕，又解文义，仕至扬州从事。后事发，始作妇人服，语曰："有如此技，还作老妪。"

至明朝则有四川韩氏女“易男子服饰从征云南七年无人知者，后遇其叔始携以归”。又有“金陵黄善聪十二失母，父以贩香为业，恐其无依，诡为男装，携之庐凤间数年，父死，善聪变姓名为张胜，仍习其业。有李英者，亦贩香自金陵来，与为伙伴，同卧起三年，不知其为女也。后归见其姊，姊诟之，善聪以死自矢，呼媪验之，果然，乃返女服。英闻大骇，怏怏如有所失，托人致聘焉，女不从，邻里交劝，遂成夫妇”。谢肇淛称：“前事甚似木兰，后事甚似祝英台。”[②] 焦竑也赞叹道：“吁！二女者即南齐娄逞、五代黄崇嘏何以加诸，此我朝两木兰也”。[③]

中国古代的黄崇嘏、娄逞纵使有青松、白璧一般高洁的情操，具备超群绝伦的才能，只要不能“变作男儿”，便只能空怀报国大志，“还作老妪”，终无用武之地。黄崇嘏、娄逞、韩氏女、黄善聪最终无法摆脱“乾坤之拘缚”给妇女带来的命运，但她们变服游学、仕宦、从军、经商的壮举毕竟是对正统女教的大胆挑战和

---

① 张令仪：《乾坤圈》自题，参见胡文楷：《历代妇女著作考》第 388 页，商务印书馆 1957 年 11 月。

② 谢肇淛：《五杂俎》卷 8。

③ 焦竑：《焦氏笔乘》卷 3。

有力揶揄，她们要求男女平等的强烈愿望和反抗传统女教观念的惊人勇气，极大地鼓舞着后世封建妇礼叛逆者的斗志。

（2）春香闹学

古代中世纪不满正统女教压抑摧残的少女大有人在，但却极难见到有关女塾施教过程中反叛闹学的具体记载。汤显祖明万历二十六年（1598年）创作的传奇《牡丹亭》，通过女主人公杜丽娘“梦而死”、“死而生”与柳梦梅生死离合的爱情故事，热情讴歌青年女子大胆追求个性解放和婚姻自由的斗争。其中《闺塾》一出详细刻画单纯、活泼、泼辣、机敏的婢女春香调侃、嘲讽塾师陈最良的情节，形象地展现古代少女反叛正统女教的闹学场面，极为典型生动。

南安太守杜宝是位典型的封建官僚，他视独生女儿杜丽娘为掌上明珠，从小要求她“长向花荫课女工”，管束极严。丽娘在衙府里住了三年，竟连后花园都不曾去过。一日杜宝发觉女儿白天偶睡片刻，便斥责老夫人“纵容女孩儿闲眠，是何家教？”丽娘的母亲甄夫人早已被传统妇礼教化得麻木不仁，平日见女儿在裙子上绣了一对花、一双鸟就大惊小怪，惟恐引动女儿情思。为了使女儿“他日到人家，知书知礼，父母光辉”，老夫妇请来塾师陈最良教女课读，严明女教。如杜宝所说，“我请陈斋长教书，要他拘束身心”。陈最良在《腐叹》一出曾自我介绍，“自幼习儒，十二岁进学”，连考十五次，均“考居劣等”，又兼“两年失馆，衣食单薄”，被人们戏称为“陈绝粮”。这位自诩“从不晓得伤个春、从不曾游个花院”的腐儒，果然终日向杜丽娘灌输“有风有化，宜室宜家”的封建教条和女孩子应守的种种闺训。但是杜丽娘却在伴读丫头春香的诱导下走出绣房，偷偷进入后花园游春。那百花盛开、鸟语花香的生机蓬勃景象，顿时唤醒了少女被压抑、沉埋了的青春。她感叹道：“原来姹紫嫣红开遍，似这般都付与断井颓

垣。良辰美景奈何天，赏心乐事谁家院！（白）恁般景致，我老爷和奶奶再不提起！”觉醒了的丽娘表示：“可知我常一生儿爱好是天然”，“关了的雎鸠，尚然有洲渚之兴，何以人而不如鸟乎？”她对自己被禁锢压制愤懑不平：“我生于宦族，长在名门，年已及笄，不得早成佳配，诚为虚度青春，光阴如过隙耳，可惜妾身颜色如花，岂料命如一叶乎！”这位富家千金终于开始了对自由、幸福的追求。丫头春香身上更洋溢着强烈的反礼教精神。在她看来，“《昔氏贤文》把人禁杀”，那些女教读本中的训戒，无非是要女子像鹦鹉学舌一样驯顺易使。于是在杜家书房中便爆发了一场“闹学”的戏剧性冲突。当老学究要求“凡为女子，鸡初鸣，咸盥、漱、栉、笄，问安于父母。日出之后，各供其事。如今女学生以读书为事，须要早起”时，春香故意答道：“知道了，今夜不睡，三更时分请先生上书”；陈最良令取文房四宝模字，春香却拿来“画眉细笔”、唐代名妓喜用的“薛涛笺”和“鸳鸯砚”，搞得老学究哭笑不得。老学究大讲古人“囊萤趁月”、“悬梁刺股”苦读的道理，春香又顶撞道：“待映月，耀蟾蜍眼花；待囊萤，把虫蚁儿活支煞”，“比似你悬了梁，损头发；刺了股，添疤痆，有甚光华！”散学后春香还指着塾师的背挖苦他：“村老牛！痴老狗！一些趣也不知。”

《牡丹亭》传奇辛辣地嘲讽了迂腐的塾师和陈腐的正统女教，受到广大人民的喜爱。《闺塾》一出，后来被改编成《春香闹学》折子戏，三百多年来一直活跃在戏剧舞台，久演不衰，成为揭露、批判封建女教的形象生动的教材。

（3）大观园中的叛逆

《红楼梦》中大观园贾府里的一群贵族少女大多自幼接受过较为严格的闺塾家教，端习妇礼、涵养德性之外，也读经史诗文。她们或赋诗作画，填词联句；或猜

谜行令，吹弹琴箫，颇具才情，具有较高文化素养。但在对正统女教所持态度上却不尽一致。其中薛宝钗和林黛玉，恰好是互相对立的两种典型。

薛宝钗出身于“珍珠如土金如铁”的皇商家庭，受传统闺教熏陶，具有浓厚的正统封建思想。起初，她一心指望应选入宫，后来又竭力想争得“宝二奶奶”的身份。在贾府统治者眼里，她“品格端方”，“罕言寡语，安分随时”是集中体现“妇德”要求的理想的贤德“淑女”。宝钗常用“立身扬名”、“仕途经济”一类纲常名教、功名利禄观念规劝表兄贾宝玉，以至被宝玉视为“好好一个洁白的女子，也学的沽名钓誉，入了国贼禄蠹之流”。她还津津乐道，自觉地在女孩子中间宣扬封建女教。她对表妹林黛玉违背礼法的举动大为不满，喋喋不休地向黛玉说教：“咱们女孩儿家不认字的倒好”，“既认得了字，不过拣那正经书看也罢了，最怕见些杂书，移了性情，就不可救了。”

相反，林黛玉身上却充满了反抗封建正统女教的叛逆精神。这位“清贵之家”的独女从小娇惯任性，后因父母早丧成为孤女寄居到外祖母家。在贾府孤苦伶仃、“风霜刀剑严相逼”的境遇，养就了她“自矜自重”，孤傲清高，不愿与周围污浊腐朽势力合流的叛逆性格。她鄙视八股功名的庸俗虚伪，从不随时应俗对宝玉说“立身扬名”、“为官作宦”一类的“混帐话”，反而常用犀利的言辞戳穿宝钗等人虚假的封建道德面目，因而被人看作“孤高自许，目无下尘”，“尖酸刻薄”，“专挑人的不是”。她还敢于突破封建大家庭的封锁偷读禁书，深为书中男女青年争取婚姻自由的斗争精神所感染。黛玉读《会真记》时，“但觉词句警人，余香满口。一面看了，只管出神，心内还默默记诵”。《牡丹亭》传奇中的戏文，也使她“不觉点头自叹”、“心动神摇”，“如醉如痴”，以至在一次家宴行酒令时竟当众脱口说出这些禁书中的名句。她对宝钗一再反对读《牡丹亭》的指责不予理睬，认为《牡丹亭》“有好文章，

可惜世人只知看戏，未必能领略到戏中的滋味”！并针锋相对地批评宝钗“忒胶柱鼓瑟，矫揉造作了”。林黛玉的特殊身世和境遇，她与杜丽娘的共同理想和追求，使她深深领略到《牡丹亭》等禁书的“滋味”，并鼓舞她不顾“父母之命，媒妁之言”，努力追求和宝玉建筑在共同思想基础上的爱情关系，走上无视正统女教的大胆叛逆之路。

《牡丹亭》、《红楼梦》虽然是文学作品，但却是社会现实的反映，不但体现了作家的思想倾向，而且真实地再现了当时的社会风貌。《红楼梦》对后世产生了深远影响自不待言，就是《牡丹亭》也“闺阁中多有解人”，“数得闺阁知音”。[1] 她们中间有的如娄江女子俞二娘，“秀慧能文词”，酷嗜《牡丹亭》，“密圈旁注，往往自写所见，出人意表”，因有感于杜丽娘的遭遇和婚姻不自由的苦闷，“十七惋愤而终”[2]；有的如扬州女子金凤钿“读而成癖，至于日夕把卷，吟玩不辍”，甚至死“以《牡丹亭》曲殉”。[3] 因受丈夫冷待、大妇折磨精神变态郁闷而死的冯小青也曾题诗云：“冷雨幽窗不可听，挑灯闲看《牡丹亭》，人间亦有痴于我，岂独伤心是小青。”后人悼曰：“人美如玉，命薄如云，瑶蕊优昙，人间一瞬，欲求如杜丽娘牡丹亭畔重生，安可得哉！”[4] 如沈德符《顾曲杂言》所述“汤义仍《牡丹亭》一出，家传户诵，几令《西厢》减价”。正所谓“《牡丹亭》唱彻秋闺，惹多少好儿女拼为他伤心到死”。[5] 我们把杜丽娘、春香、林黛玉等艺术形象和黄崇嘏、娄逞、俞二娘、金凤钿、冯小青等一并看作是古代中世纪少女反叛正统

---

[1] 《三妇评本牡丹亭》跋、题。

[2] 汤显祖：《哭娄江女子》诗序。

[3] 邹弢：《三借庐笔谈》。

[4] 《西湖佳话·梅屿恨迹》。

[5] 俞用济：《醒石缘题词》。

女教的典型并非没有根据。

2. 妒妇的抗争

“女德莫过于贞，妇愆无甚于妒”。[1]为了平抑妒妇掀起的波澜，巩固家国一体的宗法宗族社会秩序，统治阶级除了把宽慈不妒列为古代中世纪女子道德教育的重要内容施行教化外，还采取种种强硬手段惩治威慑。其中包括制定礼法对妻妾人数、嫡庶身份进行严格限制，不容僭越，并把妇妒列为七出条款之一。此外还运用非常手段法外整治。据《山海经》、《琅嬛记》等书记载，帝休树的树叶和孙真人的黄昏散均可疗妒。梁武帝之郗皇后酷妒，武帝强令郗后以鸧鹒为膳，服后居然妒减半。只是这玩意儿吃多了脸上会生斑点。此种药物疗妒不啻是用败火、毁容变相惩戒。用处死震慑妒悍，要算最严厉的措施。“宋世诸（公）主莫不严妒，太宗每疾之。湖孰令袁慆妻以妒赐死”。[2]朱元璋听说常遇春侍女被常妻砍断双手，密令校尉杀掉常妻，砍成碎块，“各以一脔赐群臣，题曰悍妇之肉”。《文海披沙》作者谢肇淛述及此事竟称“此事千古共快！”不过归根结底，以男子为中心的宗法社会结构，以及包办婚姻、纳妾、娼妓制度是中国古代制造出无数妒妇的渊薮。在维护宗法嫡庶、一妻多妾制等酿制妇妒本源前提下对妒妇的种种教化制裁，理所当然地遭到妇女的抵制与反抗。

古代所说的妒妇大致可划为阻挠丈夫纳妾宿娼和妻妾之间争宠夺位两类。清人陈元龙所著《妒律》对前一类妒妇的情状作过维妙维肖的刻画：“年已衰迈犹然脂粉翠钿以固宠幸”；“使婢年凡

---

① 李渔：《闲情偶寄·词曲部·戒荒唐》。

② 《宋书·后妃传》。

长大不令蓄发，恐丈夫有成人之思”；“闻妓女送夫扇巾等物，辄搜寻裂碎”；“闻亲戚朋友娶妾，即行毒骂，并自咒以及丈夫”。历史上确有不少夫“以功封侯，其妻泣于内，恐富贵更娶妻妾”一类的实例。[1]这还算是较为温和的常规制约，妒妇武库中还有远比这些更为酷烈的手段。唐房孺复妻崔氏因婢女“妆稍佳”，乃令“刻其眉，以青填之，烧锁梁，灼其两眼角，皮随手焦卷，以朱傅之。及痂脱，瘢如妆焉”。[2]贞观年间，桂阳令阮嵩晏请宾客，召女奴歌，其妻“披发跣足袒臂，拔刀至席，诸客惊散。嵩伏床下，女奴狼狈而奔”。[3]明初朱元璋赐给开平王常遇春的侍女没有阮嵩的女奴幸运，“王悦其手，妻即断之”，活活被常妻砍断双手。[4]更有甚者，唐宜城公主驸马裴巽的外宠竟被“截其耳鼻，剥其阴皮，漫驸马面上，并截其发，令厅上判事，集僚吏共观之”。[5]

属于妻妾争宠夺位的，因涉及子嗣继统和自身权势地位，争斗更为凶残。汉初戚夫人深得高祖刘邦宠爱，曾“日夜啼哭”谋求改立己出赵隐王如意为太子。刘邦死后，吕后害死如意，“断戚夫人手足，去眼熏耳，饮喑药”，使居窟室中，名曰“人彘”。[6]唐武则天扼杀亲生女婴嫁祸王皇后，后又下令将失宠被囚的王皇后、肖淑妃各杖一百，“截去手足，投于酒瓮中，曰‘令此二妪骨醉！’”[7]更为令人发指的是，西汉广川王刘去妻阳成昭信竟至“令诸姬各持烧铁共灼”刘之宠姬陶望卿，“椓杙其阴中，割其鼻唇，断其舌，

---

① 俞正燮：《癸巳类稿·妒非女人恶德论》。

② 段成式：《酉阳杂俎》卷8。

③ 张鷟：《朝野佥载》。

④ 谢肇淛：《文海披沙》。

⑤ 《朝野佥载》。

⑥ 《汉书·外戚传》。

⑦ 《旧唐书·高宗废后王氏传》。

……共支解置大镬中，取桃灰毒药并煮之”，此后“诸幸于去者，昭信辄谮杀之，凡十四人”。[①]

不论是阻挠丈夫纳妾宿娼，还是妻妾之间争宠夺位，妇女的妒悍实质上都是对父家长行为的一种制约。礼法制度关于严别妻妾嫡庶名分以及妇人虽犯“七出”而有“三不去”的规定，又在很大程度上使男子无法随意离弃妒妻，“直是前世宿冤卒难解脱。非比顽嚚父母，犹可逃避；不肖弟兄，仅止分析；暴君虐政，可以远遁；狂友恶宾，可以绝交也”，而对于妒妇，却只得“朝夕与处，跬步受制”，“衔恨忍耻，没世吞声”。[②]《妒记》甚至记载了这样一则奇闻：京邑某士人妇“于夫小则骂詈，大必捶打。常以长绳系夫脚，且唤，便牵绳。”一次士人偷偷和巫婆商量了一个办法，“因妇眠，士人缘墙走避。妇觉，牵绳而羊至，大惊怪，召问巫。”巫婆故意说：“娘积恶，先人怪责，故郎君变成羊。若能改悔，乃可祈请”。“妇因悲号，抱羊恸哭，自咎悔誓。”于是巫婆令行七日斋，祭鬼神作法，把她丈夫“变回”人形。妇人见了丈夫后啼问：“多日作羊，不乃辛苦耶？”丈夫回答，“犹记啖草不美，腹中痛尔”。妇人听了愈觉悲哀。后来时间久了，妇人又犯了妒忌的毛病。士人马上“伏地作羊鸣”，于是“妇惊起，徒跣，呼先人为誓，不复敢尔”。

从妇女心理感情角度分析，致妒的因素并不一致。据此可大体将妒妇划为三类。

第一，情爱型。 男女之间无论风月恋情，还是患难恩爱之情都具有要求对方专一的特性。爱之愈深，排他性越强烈。如遇其他女性介入，或夫有负情之举，势必“常因情以起恨”。[③] 唐初

① 《汉书·景十三王传》。

② 谢肇淛：《文海披沙》。

③ 《妒妇赋》。

房玄龄微贱病重时，卢夫人曾“剔一目示玄龄，明无他”[1]，但富贵后坚决反对唐太宗赐夫美人，在皇帝以赐药酒毒杀相威胁的情况下毅然表示“宁妒而死”，不愿“不妒而生”。[2] 兵部尚书任环妻也表明过类似的态度：“妾与环俱出微贱，相与辅翼，遂致荣宦。今多内嬖，诚不如死”。太宗只得慨叹：人不畏死，“朕亦当畏之”![3]“女无美恶，入宫见妒”，宫妃媵妾因不能享受正常爱情生活而怨恨嫉妒，同属“妇人常性”。[4]

第二，争夺型。　出于谋求或捍卫自身权势地位而展开的争宠夺嫡之争。前述吕后与戚夫人，武则天与王皇后、肖淑妃争斗之例均属此类。

第三，反叛型。　对男女之间在婚姻家庭中所处不平等地位不满，表现为对丈夫纳妾和寻花问柳的惩治防范。东晋谢安妻刘夫人不准丈夫纳妾，有人故意在她面前称赞《诗经》中《关雎》、《螽斯》两篇歌咏妇人不妒的美德。夫人反问：“谁撰此诗?”答曰：“周公”。刘夫人乃称：“若使周姥撰诗，当无此也!”[5] 北朝妇女“持制夫为妇德，以能妒为女工”，也是为了维护自身的尊严、地位，免“受人欺，畏他笑我”。[6] 一些下嫁公主凭仗金枝玉叶之尊，对丈夫管束极严，大体也可划入此类。

三种类型并不互相排斥，多半交织在一起，而以一种为主，兼有其他类型的特点。总之，妇女既被甩出社会生产、政治生活之外，经济上无以自立，只有把全部希望寄托在男子身上，必然对

---

① 《朝野佥载》。

② 《隋唐嘉话》卷中。

③ 《朝野佥载》。

④ 吕坤：《闺范·嫡妾之道》。

⑤ 《妒记》。

⑥ 《魏书·临淮王传》。

失宠夺嫡之类有可能危及自身命运的变化格外敏感。一夫一妻多妾型婚制使她们身不由己地卷入妒争的旋涡。在以不平等不公正为基本特征的妻妾制格局下，其所能诱发的只能是互相损伤、陷害和幸灾乐祸的嫉妒心理。社会上尔虞我诈、弱肉强食的剥削阶级恶习也必然在她们身上打下烙印。活动天地囿于家庭四壁，更助长了狭隘、猜疑、偏执的心理特征。妻妾同处碰撞出的妒火，既无转移、升华的渠道，又缺乏自我抑制的“雅量”；即使对不合理的制度愤懑不平，也无力去打破，只能转化为倒错的平等意识，以扭曲变态的形式一古脑儿渲泄在对丈夫的钳制、同类间的相残，以至对地位更为卑贱的婢妾欺凌施暴。

古代的妇妒多以暴烈形式迸发，往往导致家庭崩裂、宗族颓衰，并进而破坏用以纲纪天下的宗法继承制度，从根本上动摇治国平天下的“天下之本”。而统治阶级在压抑妇妒的同时，也不得不对自身的作为有所节制。《昏后翼·体妇》便提出“妇人不妒忌自是盛德，（夫）亦宜体其情”，妇人“嫉妒以损名节亦夫子之过也”，从而要求父家长克尽“夫道”。做到“和其室家，待之以礼，处之有情”。法律甚至明文规定“凡妻无应出及义绝之条而出之者杖八十；虽犯七出有三不去而去之者减二等，追还完聚”。[①] 就是帝王公卿也被要求“王不立爱，公卿无私”，自觉履践嫡长子继承的古制。[②] 妇妒导致的男子惧内效应，在调节家庭关系、稳定社会秩序方面也有发挥积极影响的一面。妇人不忍而妒，常能迫使男子循规蹈矩，乃至作出更多的让步，缩小男尊女卑的差距。北魏“将相多尚公主，王侯皆娶后族，故无妾媵，习以为常。举朝既是无妾，天下殆将一妻”。[③] 清代李渔《闲情偶寄》也曾提及：“古来

---

① 《大明律》。

② 《左传·昭公二十六年》。

③ 《魏书·临淮王传》。

妒妇制夫之条，自罚跪、戒眠、捧灯、戴水以至扑臀而止矣。近日妒悍之流，竟有锁门绝食，迁怒于人，使族党避祸难前，坐视其死而莫之救者；又有鞭扑不加，囹圄不设，宽仁大度，若有刑措之风，而其夫慑于不怒之威，自遣其妾而归化者。”从某种意义上讲，惧内效应也多少有益于古代男子道德状况的改善。晋谢安妻刘氏，“不令公有别房”，诸婢歌舞之时，刘氏常用布帏遮拦，不令多观，云：“恐伤盛德”。唐代李相福府中广置姬妾，但因夫人裴氏严加管束，可望而不可即。一次李乘夫人正在洗头装着腹痛，唤侍女服事汤药。不料裴氏闻讯，未等梳洗完毕便匆忙赶来照看，并亲自用童便掺药调服。结果“李相福一事无成而虚咽儿溺”，一时传为笑柄。[①] 明大将军戚继光暗地纳妾生子，被夫人发现，“乃自袒跣，跪迎夫人”，伏地受杖数十。[②] 一些封建士绅甚且把“有子而无妾亦最家门善事也”垂为训示子孙的家则。[③]

至于作为妇女自身的道德，尽管妇妒诱发出的残忍狠毒是一种心理扭曲变态，把满腔愤懑渲泄到婢妾身上更非善举；但被正统妇礼教化驯服得一味屈从，对丈夫嫖妓宿娼也“一须顺适”，又何尝不是另外一种形式的扭曲变态?！对于那些寻花问柳、轻薄无赖的男子，不是正该报以狮吼、长绳和童便吗？妇妒引发的过分强烈的攻击和报复固然不利于安定，妇人对父家长“博爱”行为的一味忍让宽容，同样削弱和危害着家庭与社会的稳定。何况妇人之妒悍毕竟包含了对社会不公的强烈抗争，折射着渴求平等、尊严的一线光焰。

---

① 谢肇淛：《五杂俎》卷 8。

② 《情史类略・情贞类》。

③ 徐三重：《家则・娶妾》。

3. 冲破旧式母教的“异人”

中国传统的女子教育十分重视“母教”，一般女教读本中大多列有“母仪”的栏目。母教的精神，如刘向《列女传·母仪》所称，自身要作为“行为仪表”，教养好子孙，“以渐教化，既成以德，致其功业。”无非是教子课读，科举成名，光宗耀祖，培养遵循和维护封建礼教的统治阶级的孝子贤孙。历史上也曾涌现出一些以教子爱国爱民、为官清廉、不可贪财受贿著称的“贤母”，为母教注入较为积极可取的内容；但其目的也还是孝忠君主，未能超出维护封建统治长远利益的范畴。这种情况到了封建社会后期开始发生变化。明末著名地理学家徐霞客的母亲王夫人就是这样一位冲破传统母教观念不同凡响的“异人”。

徐霞客母子的家乡江阴是当时海内外贸易的重要港口，是我国最早孕育萌发资本主义生产关系因素的先进地区之一。徐霞客摒弃科举仕官的道路，只身徒步历尽艰辛，“暝则寝树石之间，饥则啖草木之实，不避风雨，不惮虎狼”[①]，先后三次遇盗，四次绝粮，几次险些坠入深渊，他都毫不畏缩，锲而不舍，毕生致力于地理科学的考察活动。他撰写的《徐霞客游记》不同于一般的搜奇访胜，或对一些表面现象作零星片断自然主义的描述，而是系统深入地观察分析，力求探索揭示隐藏在现象背后的自然规律，是我国古代地理学方面最伟大的一部科学著作。《徐霞客游记》在许多方面，例如对火成岩、地热现象和喷泉的描述，对流水对岩石的侵蚀作用，植物对气候的依赖关系等方面的认识，都达到了当

---

① 本节引文出自陈函辉：《徐霞客墓志铭》、董其昌：《明故徐豫庵隐君暨配王孺人合葬墓志铭》、陈继儒：《豫庵徐公暨配王孺人传》、王思任：《徐氏三可传》、陈继儒：《寿江阴徐太君王孺人八十叙》、张大复：《秋圃晨机图记》，俱见《徐霞客游记》卷10下。

时世界上的最高水平。而徐霞客所以能冲破传统的封建主义精神牢笼，开辟考察自然、探索科学的崭新道路，在事业上取得伟大成就，除了时代的条件、本人的努力外，是和母亲的教育、支持和鼓励分不开的。

王夫人出身贫苦，早年纺纱织布、卖布买粮。她织出的布质量精好，"轻弱如蝉翼，市者辄能辨识之"。嫁到徐家后，虽然家境宽裕多了，仍旧数十年如一日，始终保持勤劳俭朴的美德。直到七十多岁高龄，仍"好习田妇织，又好植篱豆，壅溉疏剪，绞绳插架，务令高蔓旁施。绿荫障日，辄移纬车坐其下。每当蕃实累累，则采撷盈筐，分饷诸亲族"。遇到灾荒，她还把家中存粮拿出救济灾民。母亲的这种言传身教，对培养霞客吃苦耐劳、与民同乐的精神起到很大作用，使他在日后艰难困苦的考察活动中能够百折不挠，怡然自得。王夫人"绝不喜巫觋见鬼人等"，对鬼神迷信深恶痛绝，这也给了霞客很好的影响，激励他蔑视"神龙奇鬼"一类的迷信传说，无所畏惧地只身在深山密林岩洞中进行考察。

更为可贵的是，王夫人受新思潮熏陶，对儿子的志向十分赞赏支持。霞客二十二岁那年，父亲病故服丧期满，他有意远游，又惦念家中老母，踌躇不决。母亲看出了儿子的心思，勉励他说："志在四方，男子事也……岂令儿以藩中雉、辕下驹坐困为？"并亲自为霞客缝制远游冠壮行。王夫人认为圣人之所以有"父母在，不远游，孝子不登高，不临深"的古训，是因为"其子母之识力不相信也"，难免担忧。王夫人对霞客完全放心，只要求"第游名胜，归袖图一一示我。游未竟，我不啮指，去亡害。卯孙在，可伴也"。

徐霞客每次出游归来都献上奇花异草、珍贵药材祝阿母长寿，并向母亲详细讲述亲眼见到的壮丽风景、异地风俗。当霞客谈到一些惊险遭遇和奇特见闻时，旁人被惊得"矍目缩舌骇汗"，母亲却非常高兴，"色意大惬，煮蒲烹茗，为振之贺"。

后来老母年事渐高，霞客决计不再外出，母亲反而劝他说“吾幸健，善饭足恃耳。男子生而射四方，远游得异书，见异人，正复不恶。无以我为念！”为了打消霞客顾虑，王夫人七十多岁了，还让儿子陪她同游了附近荆溪的张公、善卷二洞，一路上总是健步走在儿子的前头。母亲正是以这种精神力量给霞客以鞭策和激励！

霞客十九岁丧父，儿子三岁时妻子又病亡，自己长期出游不理家事，长年以来全由母亲独支门户，连他三岁的孩子都是老人亲自怀抱口哺一手养大。在这种情况下，母亲居然把内外家政处理得井井有条，使霞客能够全心一意地去探索大自然的奥秘。霞客对母亲的恩德始终铭记在心。他出游在外从不饮酒，时刻以“母氏三十年辛勤饭蔬”的精神自励。

和霞客同时代的亲朋好友，都认为王夫人是一位不同凡响的“异人”，称赞“是母是子，其相互以有成者，岂在世俗之间哉！”人们还把王夫人和历史上著名的贤母做了一番比较。张大复说：

> 自有宇宙，实惟三母：曰湛母者，髢发剉荐，以成子之令名者也；曰尹母者，训子善养，不屑厚禄殊宠，以独成其是者也；曰孟母者，不惮屡迁，以就其子之贤圣者也。（徐）母既绝成名之训，而又不显称道德，自遂其不屑之高，徒令振之（霞客）屐遍五岳，无负七尺男子，而母处碧云长命之间，翛然自远。

陈继儒称：

> 余尝笑陶侃之母，挫荐剪发以给范逵；夏孟宗之母，作十二幅被以招贫士，是皆教儿啖名耳！弘祖（霞客）远游非宦非贾，非投谒，而山水是癖，一奇也……弘祖之奇，孺人成之。

陶侃少有大志，家酷贫，同郡名士范逵投宿，马仆甚多，侃母湛氏乃“头发委地，下为二髢，卖得数斛米，斫诸屋柱，悉割半为

薪，挫诸荐以为马草。日夕，遂设精食，从者皆无所乏。逵既叹其才办，又深愧其厚意"，至洛阳后广为宣扬，遂使陶侃"大获美誉"。夏母尝作厚褥大被，曰："小儿无德致客，学者多贫，故为广被，庶可得与气类接也。"其子后任盐池司马，作鲊以寄母，母责之曰："汝为鱼官，而以鲊寄我，何以远嫌！"[①] 古代中世纪如陶母、夏母、孟母所为已属难能，但却不外啖名钓誉、显称道德，教子求道德功名。王夫人全力支持儿子远游一不为做官，二不图经商发财，三不奔走投靠权贵，而是全身心献给科学考察事业。这正是他们母子在当时被人称奇道异的地方，也是王夫人超过前辈和同代妇女的最可宝贵的地方。

王夫人用全部心血为中华民族哺育教养出一位世界瞩目的伟大地理学家，同时她自己也以勤劳俭朴、务实进取、胸怀宽阔、思想解放、富有远见卓识的新型妇女先驱和一个平凡而又伟大的母亲的形象，在历史上放射出夺目的光辉。她对霞客的教诲和鼓励，突破了世俗女子教育的母教传统，是洋溢着新时代精神风貌的创举。

三、太平天国的女子教育改革

中国历史上，劳动人民不堪忍受封建地主阶级残酷的政治压迫和经济剥削，爆发了无数大小规模不等的农民起义，猛烈扫荡腐朽反动的社会力量，调整生产关系中最为落后保守的环节，并多次导致改朝换代，推动历史不断向前发展。农民战争的烈火也在一定程度上教育、唤醒、解放了妇女。几乎在历次农民革命运动中，都有妇女加入造反者的行列。农民军在他们控制的地区建立起自己的革命政权，在农民政权颁布的革新措施中，一般也包

① 参见李贽：《初潭集·夫妇·才识》。

含有提高妇女地位、革除传统女教弊端的内容。可惜这些政权大多历时不久，许多理想未及实施，在这方面也极少保存下可资查考的文献资料。

19 世纪中叶（1850～1864 年）爆发的太平天国革命，是我国历史上最伟大的革命之一，在这次农民战争中建立起了与清政府对峙达十五年之久的农民革命政权。太平天国政府推行了一系列体现男女平等精神的革命措施，并且在中国教育史上第一次较为系统地尝试实施了与传统封建女教迥然不同的女子教育改革。

1. 太平天国革命中女子的地位作用

妇女在太平天国革命运动中所处地位及其所发挥的作用比起传统社会妇女的地位作用发生了很大变化，而这种变化正是决定太平天国女子教育改革的底蕴。农民政权的女子教育改革措施是天朝女子地位作用的自然流露和反映，并反过来维护、强化这种地位，以进一步发挥她们在革命运动中的积极作用。搞清妇女在太平天国革命中的地位作用是探讨太平天国女子教育改革的前提。

对于太平天国的妇女政策及妇女地位作用的评价，学术界颇多争议。在我们接触到的大量史料中反映两种截然相反观点的材料也确实纷繁杂陈。太平天国将士并不代表先进的生产方式，他们建立的政权不可能彻底割断旧社会母体的脐带，其诸种举措表现出某种摇摆与矛盾是不足为怪的。问题不在于天朝政权还保留有某些陈腐落后的阴影，重要的是他们的一些改革措施，包括对妇女问题的政策态度确有与传统社会明显悖逆之处。我们在对太平天国妇女政策及妇女的地位作用做出实事求是恰如其分估价的同时，将更多地把目光集中在他们不同于传统社会的革新变异。

早在金田起义前六年（1845 年），洪秀全撰写的《原道醒世训》即提出："天下多男人，尽是兄弟之辈；天下多女子，尽是姊

妹之群。何得有此疆彼界之私，何可起尔吞我并之念?”革命的目的是要建立“有田同耕，有饭同食，有衣同穿，有钱同使，无处不均匀，无人不饱暖”的理想社会。1853年建都天京后正式规定：“凡分田照人口，不论男妇”，“凡天下婚姻不论财”。[1] 并先后下令禁止买卖奴婢、缠足、嫖娼、蓄妾等戕害妇女的恶习，组织妇女参加一定的生产劳动。起义军还专门组建了女军，最盛时发展到四十军，每军二千五百人，共十万多女兵。主要负担“负米、舂稻、伐竹、掘濠、担砖、刈麦、获稻、负盐、担水”[2] 等后勤和生产任务，军情紧急时也参加作战、守城。其中苏三娘“凶悍绝伦，女兵千余名，俱广西大脚婆，全用黑旗，杀戮最惨”。[3] 此外，太平天国设有女官制度，《太平礼制》列有“女丞相、女检点、女指挥、女将军”等职衔，由妇女在朝中、军队等部门担任一定职务；且与男子六等世爵相应，设有女贞姜、女贞安、女贞福、女贞燕、女贞豫、女贞侯六等“女爵”。其中比较著名的有女丞相杨水娇、胡九妹，女丞宣谭晚妹、谢晚妹、杨长妹、石汀兰等，还有洪宣娇、苏三娘等杰出的女将领。太平天国颁布的《钦定士阶条例》规定，“无虑布衣绅士，倡优隶卒”，均准参加科举考试。癸丑年（1853年）天朝特开女科，“凡识字女人，概令考试”。[1] 相传金陵女子傅善祥有力批驳了孔子“唯女子与小人为难养也”的谬说，受到天王赏识，考中女状元，派往东王府任东殿女簿书，替东王杨秀清批判军国大事。但因条件所限，女子科举选官只此一例，并未成为经常的制度。平时则多从“民女通文墨者”中选拔人材，充

---

① 《天朝田亩制度》，转引自中国近代史资料丛刊本《太平天国》（一）第321页，上海人民出版社1957年版。

② 汪士铎：《乙丙日记》卷3，并参见马寿龄：《金陵癸甲新乐府》。

③ 《太平天国》（四）第367页。

① 汪望：《盾鼻随闻录·摭言纪略》。

任各王府“女簿书”。太平天国取缔了宦寺制度，因而女官人数较多，一度达到 6 584 人之多。[①] 她们多数在宫中、朝内执役，并无多大实际权事，其中担任行政机要工作的女簿书地位比较重要，有的甚至负责代为批答文书。近年发现的《天父圣旨》记载了东王杨秀清多次借天父下凡名义，命女师女丞相代传天父圣旨。其中包括指令天王洪秀全改变以往“贬一切古书为妖书”，“将书毁弃，使之湮没不彰”的做法，转而采取批判分析的态度，“诛邪留正”；促使洪秀全停止刊行新旧约圣经，在太平天国的意识形态、文化政策方面产生重大影响。杨还在 1855 年初用“天父圣旨”名义命洪秀全及时调整政策，改变取消家庭的“男馆”、“女馆”制度，使广大军民家室得以团聚，受到群众热烈欢迎，进一步稳定、巩固了革命政权。杨秀清本人贫苦失学，不识文字，许多军政机密大事都依重傅善祥批阅。曾被太平军俘至金陵、编入粮馆工作的异己分子谢介鹤，在侥幸逃脱之后著《金陵癸甲纪事略》，提到“有傅善祥者，金陵人，二十余岁，自恃其才，凡贼文书，皆归批判，颇当贼意。由是贼伪官均尚文，有不合善祥式者辄批骂。”这也证明了女状元傅善祥参与天京政务，起到了举足轻重的作用。杨秀清代天父发布的圣旨，多少渗透着傅善祥的影响。

尽管太平天国不可能真正全面实行男女平等的政策，在其主要领导人思想深处还保留着浓厚的鄙视妇女的偏见；但基于反叛封建王朝斗争中激发出的朴素民主、平等思想以及调动一切力量推翻清王朝统治的实际斗争需要，太平天国妇女特别是老区劳动妇女确实在革命斗争、生产劳动和社会生活中具有较高地位，发挥了重大作用。她们意气风发，英姿飒爽，对古代中世纪“男尊女卑”的千古信条发起了猛烈冲击和挑战。一些外国人亲眼目睹了这种崭新社会气象，并将太平天国和清王朝统治下妇女地位加

① 参见《贼情汇纂》卷 11。

以对比之后，也不禁发出太平天国妇女境况已经达到文明国家妇女所处地位的赞叹。如英人伶俐所指出："太平天国采取了一切方法，使妇女符合于她们从太平天国革命运动中所获得的改善地位。"[①] 太平天国的女子教育改革便作为其中一项有力的措施，在这种特定的革命氛围中展开。

2. 太平天国改革女子教育的尝试

太平天国十分重视革命教育的作用，并在教育方面贯彻男女平等的原则。参加过起义军革命斗争的洋兄弟英人伶俐在《太平天国革命亲历记》一书中指出："太平天国尊重妇女地位，认为妇女为男子的伴侣，在教育上她们受到了同等的注意。"[②] 太平天国颁布的《天朝田亩制度》，在历史上第一次制定出一种普及教育、不分男女贵贱一律平等接受教育的制度。天朝规定："凡二十五家中童子俱日至礼拜堂"，由地方基层组织领导人两司马"教读《旧遗诏圣书》、《新遗诏圣书》及《真命诏旨书》"；对于成人，则"凡礼拜日，伍长各率男、妇至礼拜堂，分别男行、女行，讲听道理"。[③] 在全部太平天国境内的家庭里，都有黑字写在白板上的主祷文，挂在主要房间的墙上，成为最显著的目标，专供男女儿童学习。其内容为：

> 小子〇〇〇、小女〇〇〇跪在地下，祈祷天父皇上帝格外恩怜，赦从前无知，屡犯天条。恳求天父皇上帝时赐祝福，有衣有食，无灾无难，今世见平安，升天见永福。普天下兄弟姊妹同叨福庇。托救世主天兄耶稣赎

---

① 《太平天国革命亲历记》上册第233页，中华书局1961年版。

② 《太平天国革命亲历记》上册第233页。

③ 《天朝田亩制度》，转引自中国近代史资料丛刊：《太平天国》（一）第322页，上海人民出版社1957年版。

罪功劳，转求天父皇上帝在天，圣旨成行，在地如在天焉，俯准所求，心诚所愿。阿门。[1]

至于成年妇女则与全体士兵、人民一样，每月聚会一次，听取官长讲道，“其内容系关于纪律、军事、民事和社会行政问题等”。[2]

太平天国起义是利用宗教来宣传组织和发动的一次反封建压迫、反侵略的革命运动，宣传教义是他们进行革命教育的一个重要方式。太平军还注意选派一些优秀妇女去做教师，从事宣传鼓动和教育工作，很受群众欢迎。伶俐就曾提到，“太平妇女中甚多热心与受人欢迎的宗教教师与宣传教师”。针对历代妇女被剥夺受教育权利、备受压抑摧残的状况，太平天国还采取措施对女子教育加以特别保护与提倡。如《太平天国革命亲历记》所述：天朝“为无人保护的妇女而设之女馆，皆在正式任命的女官管理之下。其组织特异，宗旨专为教育及保护丧失父母、零丁孤苦的少女，或丈夫外出公干（或出战）的已婚妇人，以及一般无亲属保护和供养的妇女”。[3] 英国政府蓝皮书也记载：太平军“在战地所俘得之妇孺，使其分住别馆，均给予衣食及教育”。[4] 平日负有教职责任的人员还经常“巡视各营各家，考查并教导兵士、妇女和儿童的宗教教义”。[5]

---

① 《太平天国革命亲历记》上册第245页。

② 同上，第248页。

③ 太平军在定都天京前后实行“男女分馆”制度，创立之初对组织、调动女子参加革命斗争和生产建设发挥了积极作用。但这种“军事共产主义”性质的组织形式在稳定社会生活方面也产生不少副作用，于1855年春废止。伶俐提到的此类少量女馆、姊妹馆，与上述女馆性质不同。

④ 《太平天国》（六）第892页。

⑤ 《太平天国革命亲历记》上册第248页。

现今保存下来的有关太平天国的文书资料中，没有发现单独为女子编撰的课本；而在《幼学诗》等重要启蒙读本中，也包括“女道”、“母道”、“媳道”、“姊道”、“妹道”、“妻道”、“嫂道”、“婶道”等条目，可见天朝实施的儿童教育贯彻了男女一致的原则，这是提高女子教育地位的重要措施，使她们得以同男子一样学习《三字经》、《幼学诗》、《真约》、《天条书》、《醒世文》、《御制千字诏》、《太平救世歌》等教材。太平天国的启蒙课本把识字教育和政治理想、光荣传统、革命纪律等教育成功地结合起来，生动活泼，很有特色。革命政权宣称“世上多男女，朝朝夕拜同”，“贵贱皆由己，为人当自强”[1]，号召“男将女将尽持刀”，“同心放胆同杀妖”。[2]《醒世文》、《御制千字诏》等篇详尽回顾了从“溯自广西倡大义，金田各处起天兵”，中经“洞庭长驱”、“皖省直进”，直至“将士扬鞭，舆驻建康”建立天朝的光辉历程，鼓舞、激励广大人民，教育儿童继承革命传统，“永远荣光传子孙”。天朝注重端正作风、加强道德品质方面的教育，针对“目前些有妖猖獗”的形势，提出“欲试弟妹坚耐心，我们务加要磨炼”，并明确要求“小孩子，拜上帝；守天条，莫放肆；要炼正，莫歪心”，做到“勿奸淫，勿污秽，勿说谎，勿杀害，勿偷窃，勿贪楙”。[3] 在安息日礼拜上帝时男女均须诵读的十款天条为：

第一天条　　崇拜皇上帝。
第二天条　　不好拜邪神。
第三天条　　不好妄题皇上帝之名。
第四天条　　七日礼拜颂赞皇上帝恩德。
第五天条　　孝顺父母。

---

① 《幼学诗》。

② 《天命诏旨书》。

③ 《三字经》。

第六天条　不好杀人害人。
第七天条　不好奸邪淫乱。
第八天条　不好偷窃劫抢。
第九天条　不好讲谎话。
第十天条　不好起贪心。[①]

为了适应革命战争的需要，太平天国特别强调军事操练和严守军纪的教育。除了专门学习《行军总要》外，《醒世文》等读本也再三申令“晴则俱要勤操练，雨读新旧遗诏文”；“严束兵士排队伍，赏罚分明莫徇情”；“为兵最要遵将令，莫犯秋毫水样清”；“不可半途贪鼾睡，不准民房用燎焚，沿途各带干粮饷，毋许骚扰众乡民”；“行营以灵变为要，守营须日夜小心”；“凡遇攻取郡州县，除暴安良莫乱行”；“出仗临阵须踊跃，同心合力灭妖精”。科学知识、生产技术方面的内容也在太平天国的教育中占有重要地位。太平天国己未九年（1859 年）颁行的《历书》一反充满迷信“吉凶”的清廷官历，详细记载四季节气变化、作物生长情况和农时的掌握等农业生产知识，起到“每年节气通记录，草木萌芽在何辰，每四十年一核对，裁定耕种便于民”，“立春迟早看萌芽，耕种视此总无差”的指导作用。在《御制千字诏》中从“霜寒雪白”、“夏热冬冷”等自然现象，到动物昆虫的“虎豹熊罴”、“蜂蜜螳螂”；从农作物的“种植树艺，禾麦豆麻”，到日常生活中的“油盐糖醋”、“咸酸辣苦”，以至人体生理卫生中的“耳目舌鼻”、“面脸脚手”、“心肝肺腑”，无不一一传授。如前所述，以上关于纪律、军事、民事和社会行政等方面的问题，都是要求“全体兵士、人民、妇女”所共同需要学习掌握的内容。[②] 此外伶俐还曾亲眼看到忠王、干王等领袖的孩子“正在用一些绘有图画附注中文的书，学

① 《太平天国革命亲历记》上册第 247、248 页。
② 《太平天国革命亲历记》上册第 248 页。

习英文”。

太平天国的教育以广大人民群众为施教对象，培养为革命政权服务的革命、建设人材。从这个目的出发，在教育内容、方法等方面采取的许多改革措施都突破了传统儒学教育的束缚，体现了民主、平等、革命、进步的精神。在这里妇女也和男子一样，被作为革命需用的人材加以培养，这就使得太平天国的女子教育和历代女教有本质不同。在农民政权的保护和革命教育的影响下，广大妇女的政治地位和精神面貌发生很大变化。如伶俐所指出的，“太平天国的妇女可以自由交际，她们的地位被大大提高，这是标志太平天国超越清政府的无数革新措施之一”，“太平天国社会制度中最值得称赞的就是妇女地位的改善，她们已经由亚洲国家所处的卑贱地位提高到文明国家妇女所处的地位了。太平天国革除了两千年来妇女所受到的被愚昧和被玩弄的待遇充分地证明了他们道德品质的进步性”。[1]1861年英国军官吴士礼到天京访问后也表示：“这里跟全国我所曾游的其他城市大异的地方，即是妇女随便游行，或乘马于通衢大道，而又绝不装模做样害怕外国人如其他中国妇女所常为者，亦不回避我们。”[2] 确实，被称作“当腰横长刀，窄袖短衣服，骑马能怒驰，黄巾赤其足”[3]和“皆大脚高髻，力能任重，可胜二百斤”[4]的太平天国劳动妇女与封建女教桎梏下终日深锁闺中畸形病态的柔弱女子相比，成为鲜明的对照。这显然是两种性质不同的政权及其各自不同的女子教育政策导向所带来的不同结果。

---

① 《太平天国革命亲历记》上册第185、239页。

② 《太平天国天京观察记》。

③ 金和：《秋穗吟馆诗钞·椒雨集·痛定篇》。

④ 《武昌纪事》。

3. 太平天国女子教育改革的性质

以上侧重描述太平天国革新女子教育的措施，并不意味太平天国女子教育没有落后保守的成分。事实上天朝女子教育活动中也存在着一些自我矛盾、摇摆、混乱的现象。在充分肯定太平天国革新女子教育伟大创举的同时，有必要进一步探讨导致这种矛盾、摇摆的原因，并对太平天国女子教育改革的性质进行深入具体的剖析，做出全面评价。

太平天国革命爆发之际，鸦片战争的炮火已轰开了中国的国门，中西文化的碰撞日益频繁，从而具备了与以往农民战争不同的特殊背景。但由于中国传统的社会结构并未发生改变以及起义者自身素养、经历的限制，西方资产阶级革命思潮尚未传入、或未能遇到合适土壤实际发生影响，太平天国革命的性质仍是农民阶级反抗地主阶级残酷剥削压迫的生死搏斗，在这一点上又和以往农民战争没有本质不同。洪秀全等领导人所接受的西方影响主要是基督教关于上帝面前人人平等的口号，这和农民阶级反抗压迫、要求平均平等的朴素思想一拍即合，因而利用来作为宣传鼓动、组织起义的思想武器。在妇女问题上，他们虽然把女子和男人同样看成“子女民人者，上帝之子女民人”[①]，意即同为天父上帝的儿女；但还远未达到要求同样具备参政权、选举权的男女平权思想高度。太平天国英雄们的理想是要建立绝对平均的农业社会主义，这当然只能是一种空想。农民阶级作为小生产者狭隘性、保守性、私有性的局限，决定了农民政权在妇女问题上还保留了不少传统的错误看法；又兼战争环境，戎马倥偬，有些设想未及认真研究实施，使女子教育的改革还很不成熟，表现出较多的矛盾和摇摆。利用宗教宣传组织革命的做法，也不可避免地在教育

① 程演生编：《太平天国史料集》上册。

上掺入一些消极、落后、迷信的因素。太平天国虽曾主张实行一夫一妻、反对纳妾，但洪秀全自己却率先设三宫六院广纳妃嫔，并规定“男理外事，女理内事，外非所宜闻”，“后宫面永不准臣下见”、“臣下话永不准传入”。[1] 他在《幼学诗》中也起劲地宣扬“妻道在三从，无违尔夫主”、“夫道本于刚”、“妇言终莫听”。[2] 洪秀全十分注重后宫女子教育，规定她们必须读书，所定课程如下：

> 每日读书一章，轮读诗一首，礼拜日加读天条……一日读旧遗一章（即《旧约》），一日读新遗一章（即《新约》）。[3]

洪秀全后期撰写了五百余首《天父诗》，其中绝大部分是关于训诫妃嫔、女官的内容，他甚至也重弹起“牝鸡无晨”的千年古调，扬言“母鸡千祈不好啼，一啼斩头天所排”。他在《天父诗》中手定的十条训诫包括“服事不虔诚，一该打；硬颈不听教，二该打；起眼看丈夫，三该打；问王不虔诚，四该打；躁气不纯静，五该打；……讲话极大声，六该打；有喙不应声，七该打；面情不欢喜，八该打；眼左望右望，九该打；讲话不悠然，十该打”。[4] 这些条目和古代中世纪诸多正统女则、女训相比，已经看不出有什么区别，在某些方面甚或更加变本加厉。

列宁曾经指出：以往的一些革命“往往有过短时间的、暂时得到农村支持的劳动者专政，但是却没有过劳动者的巩固政权；经过一个短时期，一切都又倒退了。所以倒退，是因为农民、劳动者、小业主不能有自己的政策，他们经过多次动摇之后，终于要

---

① 《太平天国文书汇编》卷1。

② 《太平天国印书》。

③ 参见简又文：《太平天国典制通考》中册第1258页。

④ 《太平天国印书》。

倒退回去。"[1] 农民的被压迫地位决定了他们具有反压迫、要求革命的一面；但农民毕竟不是新生产力的代表，作为小生产者，他们最终无法摆脱纲常礼教的束缚和封建化的轨道。太平天国在妇女政策、包括在实施女子教育的目的、内容、精神等方面的摇摆和矛盾，正是这种政治上两重性的合乎逻辑的表现。应该承认太平天国在女子教育等妇女政策上确曾表露过一些落后、保守乃至荒谬的糟粕——这大体上是因袭了古代中世纪正统礼教传统带来的后果；同时更不应忽略，太平军推行女子教育改革所取得的积极成果却远远超出了正统女教的轨道，达到了正统女教所无法企及的高度。在这一点上，这个由"暂时得到农村支持的劳动者专政"实施的女子教育改革又和地主阶级政权的正统女教政策表现了根本的不同。这不但体现于一些亲自经历、目睹了这场伟大革命的西方人士对太平军妇女意气风发、英姿飒爽的客观描述，也体现在反动统治阶级的恶毒诅咒。曾国藩就曾在《讨粤匪檄》中惊呼"举中国数千年礼义人伦诗书典则一旦扫地荡尽。此岂我大清之变，乃开辟以来名教之奇变。"诸如"父子夫妇，人之大伦，贼逆天悖理，不知长幼尊卑之序"[2]、"败灭伦常，真无人理，中国能行其道乎"[3] 之类的恶评，在当时御用文人的文书中连篇累牍、触目可见。为实现天朝政治理想服务的种种文教改革，最终随着这次革命被清政府镇压而夭折，但是无论如何，这次革命运动在反抗封建王朝的黑暗统治，扫荡腐朽落后的生产关系，在推动历史向前发展上做出了不可磨灭的贡献。太平天国政权在改革女子教育方面的伟大尝试，也在中国教育史上留下了光辉的一页。当然，即使太平天国政权不被绞杀，其女子教育改革也终究不能持

---

① 《列宁选集》第 4 卷第 496 页。

② 张德坚：《贼情汇纂》卷 6。

③ 李圭：《金陵兵事汇略》卷 2。

久，这在洪秀全本人的一些落后、保守做法和相当一部分粤西太平军女战士、老姊妹后期“无不锦衣玉食，出入鸣钲乘马，张黄罗伞盖，女侍从数十人，喧阗于道”，“养成娇惰，藜藿变成膏粱，非复曩时慓悍能耐劳苦矣”[1] 的变化中已经初露端倪。事实上，太平天国女子教育改革中的积极因素主要源自农民阶级朴素的男女平等观念；尤其得力于粤西客家、僮、傜劳动妇女地位较高的特殊传统。参加金田起事的妇女是与江南弱不禁风裹足女子全然不同的“赤足蓬首，壮健如男子”的“大脚蛮婆”。如《贼情汇纂》所述：

> 贼素有女军，皆伪王亲属。傜僮丑类，生长洞穴，赤足裹头，攀援岩穴，勇健过于男子。临阵皆持械接仗，官军或受其衄。

她们不但在日常生产劳动中发挥着重大作用，就是在军事征战中也“与男子无异”，是一支不可忽视的生力军。这就无怪乎天王颁诏每多“通军大小男女兵将”、“通军男将女将”等男女并列之语。太平天国女子教育改革体现的男女平等、尊重女性的精神，主要是现实生活中劳动妇女生产、作战“与男子无异”、“勇健过于男子”状况的客观反映，而并非建筑在新生产方式基础上的深刻变革。太平军因发动起义最大限度调动各方面力量的需要以及女军在战争中的英勇表现，更加强化了劳动人民中朴素的男女平等、尊重女性的观念。在以粤西“溪峒村媪”老姊妹为骨干的妇女中推行禁止裹足、纳妾、蓄婢等残害妇女陋习便成为极其自然、顺理成章之事。无论精神、肉体都被正统女教摧残变形的江南妇女，面对天朝禁止缠足禁令，竟以十天之内“寻死者以千计”来悍卫自身可怜的女德尊严。[2] 从中便可清楚地看出，“老区”劳动妇女的

---

① 《贼情汇纂》。

② 《太平天国史料丛编简辑》（五）第 82 页。

特殊传统与太平天国妇女政策之间有着多么紧密的联系。就是定都天京之初，老姊妹们依然“锦绔不蔽踝，但禁裙六幅。更集男子袜，麕集踞高屋。朝去朝贼王，官以女头目。既定兄弟籍，乃尽姊妹族”。[①] 但是随着形势、地位和生活方式的变化，粤西妇女逐渐从政治、经济、军事等部门退回到家庭领域，已不复如昔时那样“慓悍能耐劳苦”，相应的她们的社会地位、作用也必然远远不如昔日那样举足轻重。太平天国主要建筑在粤西劳动妇女地位较高优秀传统之上并在革命战争中得到升华的朴素男女平等观念也开始失去其存在的客观依据。这时在洪秀全等天朝领袖头脑中发生作用的已不再是动员妇女同“灭清妖”的迫切需要，于是固有的小生产者消极面和几千年封建文化的潜移默化影响在他们身上恶性膨胀，“经过多次动摇之后”，终于无法避免“倒退”回去的趋势。19 世纪中叶的中国，毕竟还是传统的农业宗族社会。尽管半个多世纪前西方资产阶级革命已经提出了《人权宣言》、《女权宣言》；明中后期局部地区也已开始出现资本主义生产关系萌芽，但从总体上看，当时天赋人权、男女平权思想在中国还只能是无根之木。太平天国的女子教育改革，在古代中世纪传统社会结构中取得了令人瞩目的成就，为后世留下了宝贵的遗产；同样，他们的倒退、失败也留下了历史的遗憾和深刻的教训。

四、启蒙思潮对正统女教的抨击批判

“在有阶级存在的条件之下，有多少阶级就有多少主义，甚至一个阶级的各集团中还有各自的主义。”[②] 表现在古代中世纪女子教育思想上，也确实存在着种种不同的倾向和主张。其中既有儒

① 金和：《秋穗吟馆诗钞·椒雨集·痛定篇》。

② 毛泽东：《新民主主义论》。

家内部不同派别在方法手段上的分歧差异；也有一些离经叛道的进步思想家、有识之士，包括一些女性对正统女教针锋相对的抨击批判。还在正统女教经典《女诫》刚一问世之际，便立即遭到班昭小姑子曹丰生的驳难。据《太平御览》辑载，曹丰生撰有《难曹大家书》一文，附于班昭《难周季贞问神》篇后。班昭“博学高才”，其夫世叔早卒，晚年撰写《女诫》之时在宫廷内外享有极高声誉。曹丰生不顾姑嫂亲情公开批驳《女诫》，实在是对其女教主张有无法苟同和不得不加以辨析驳正之处，反映了两种女教观点、女教思想的对立。据称曹文“辞有可观”，可惜因历代统治阶级在肆力宣扬《女诫》的同时，对这篇驳难之作封锁压抑，遂至湮没不彰，今已不传。[1]

早、中期反叛正统女教的思想观点较为零星、片断，未能形成强有力的冲击。至明中后期以降，这种情况发生了变化。这个时期的中国是个充满了矛盾和社会开始发生深刻变革的时代。一方面封建专制集权高度膨胀，正统女教读物空前泛滥，封建妇礼愈趋苛严；另一方面统治阶级极端腐败，纲纪陵夷，政教失控，危机四伏，正统礼教的腐朽黑暗面暴露得更加充分。特别是明末农民战争“武器的批判”带动了批判的武器，起义军摧毁明王朝的天翻地覆巨变极大地解放了人们的思想，促进了对专制集权和纲常礼教的怀疑批判。与此同时，由于生产力和商品经济的发展，江南和东南沿海等局部地区终于冲破漫漫长夜开始出现微弱的资本主义生产关系的萌芽。一些先进知识分子反映手工业、商品经济的发展，代表新兴的市民阶层的利益，重科学、讲实际，提出了经世致用的主张；在思想战线、文学艺术等意识形态领域则掀起一股要求个性解放、平等、自由的早期启蒙思潮。进步思想家以前所未见的犀利笔锋猛烈抨击封建君主专制集权。黄宗羲《明夷

① 参见胡文楷：《历代妇女著作考》第3页，商务印书馆1957年版。

待访录》《原君》篇指责君主"敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐"，宣称"为天下之大害者，君而已矣"。唐甄更痛快淋漓地指斥"自秦以来，凡为帝王者皆贼也"。[①] 进步思想家还反对御用理学对思想界的控制。颜元斥责理学"不啻砒霜鸩羽"[②]。他还针对理学家"存天理，去人欲"的谬论，提出"岂人为万物之灵而独无情乎？故男女者，人之大欲也，亦人之真情至性也"。[③] 稍后，雍乾时期的戴震，进一步指出："人死于法，犹有怜之者；死于理，其谁怜之！"[④] 他还愤怒指责统治阶级及其御用理学家是在"以理杀人"！启蒙思想家对封建专制主义和封建礼教、理学的批判，是对封建女教支柱的猛烈冲击，有力地摇撼了封建女教的根基，推动了早期妇女解放思想的觉醒。从此反叛正统女教的思想斗争，因被注入崭新的时代气息和阶级内容而愈发充满活力，无论深度、广度都发展到了一个划时代的阶段；而批判正统女教的妇女解放思想也自然汇入启蒙思潮之中，成为早期启蒙思潮的一个重要组成部分。启蒙思潮对正统女教的批判除表现在思想家提出的理论观点，还大量体现于文艺作品的思想倾向及先进妇女挣脱礼教羁绊的实际行动。其宗旨主要表现为对剥夺女子受教育权利、婚姻自主权利和压制摧残妇女的种种妇礼陋规加以抨击，并且明确提出男女平等、妇女从政等主张，显示了两种妇女价值观和才智观的根本分歧；在当时形成一股要求妇女解放的思想潮流，使社会风气发生引人注目的变化，产生了深远的历史影响。

---

① 《潜书·室语篇》。

② 《朱子语类评》。

③ 《存人编》卷1。

④ 《孟子字义疏证》。

1. 对“男尊女卑”千古信条的批判

“天尊地卑，乾坤定矣”①，男女之间有如天地乾坤贵贱悬殊的说教是中国古代全部妇礼女教赖以奠立的理论基础。明中叶王文禄率先对“父重而母轻”的古礼提出非议，他尖锐地指出：“制礼乃男子，故父重，为己谋，私且偏也。非由母胎出乎，不孝甚矣！”② 嘉靖年间田艺蘅则说“乾坤异成，男女适敌。虽内外各正，职有攸司，而言德交修，材无偏废”。③晚明李贽直截了当地宣称：“有好女子便立家，何必男儿！”④唐甄进而提出“男女一也”⑤，并表示“均是子也，我之恤女则甚于男”。⑥ 与此相应，明吕坤要求父家长应克尽“夫道”，做到“和其室家，待之以礼，处之有情”。⑦ 唐甄提出，君子行事当以“恕”的平等精神为准则，而“五伦百行”首先当“行之自妻始”。⑧清中期阮葵生更针对草木鸟兽未有无名者，而妇女反而无名，“草木鸟兽之不若也”的状况，大声呼喊出“妇女亦人也”的口号。⑨

进步思想家还明确提出妇女的才智见识、天赋秉性并不比男子低下。晚明李贽列举“邑姜以一妇人而足九人之数”、并列为周武王之十位治臣，以及薛涛的文才使元稹大服、“倾千里慕之”等

---

① 《周易·系辞传上》。

② 王文禄：《海沂子·敦原篇》。

③ 田艺蘅：《诗女史》序。

④ 李贽：《初潭集·夫妇·合婚》。

⑤ 唐甄：《潜书·备孝》。

⑥ 《潜书·夫妇》。

⑦ 吕坤：《昏后翼·体妇》。

⑧ 唐甄：《潜书·夫妇》。

⑨ 阮葵生：《茶余客话·妇人无名》。

事例，说明女子并非全部不如男子。他针对“谓妇人见短，不堪学道”的观点批驳道：“不可止以妇人之见为见短也。故谓人有男女则可，谓见有男女岂可乎？谓见有长短则可，谓男子之见尽长，女子之见尽短，又岂可乎？”[①] 在《初潭集》中，他又列举了钟离春等二十五位女子，连声称赞“大见识人”、“男子不能”、“才智过人，识见绝甚”，“叹曰：是真男子！是真男子！已而又叹曰：男子不如也！”[②] 谢肇淛也在《五杂俎》中赞扬“伏生之女口授尚书，韦逞之母博究经典，班氏手续兄书，文姬记录先业”所表露出的才学，“皓首大儒不敢望焉”。他认为“士君子之识见固有不及妇人女子者”，“孱弁懦将，有愧于妇人多矣”！谢肇淛还对宋儒极力诋毁范晔《后汉书》将蔡文姬载入列女传，以及“今史乘所载列女皆必早寡守志及临难捐躯者，其他一切不录”的做法提出异议，主张“传列女者，节烈之外或以才智，或以文章稍足脍炙人口者咸著于篇，即鱼玄机、薛涛之徒亦可传也，而况文姬乎！”[③] 女子不可以才名、女子无才便是德一类的传统论调也遭到了有识之士的批驳。明琅环女史梁小玉针锋相对地提出：“（女子）无才便是德，似矫枉之言；有德不妨才，真平等之论！”[④] 王相母刘氏也说“女子无才便是德，此语殊非”，并进而提出“有智妇人胜于男子”。[⑤] 清陈兆仑称“才也而德即寓焉”，“才、德亦常不相妨”、女子“何谓不可以才名也！”[⑥] 王贞仪则标榜学术为天下公器，“六经

---

① 李贽：《焚书·答以女人学道为短见书》。

② 李贽：《初潭集·夫妇·才识》。

③ 谢肇淛：《五杂俎》卷8。

④ 梁小玉：《古今女史》序，参见胡文楷：《历代妇女著作考》第129页，商务印书馆1957年11月。

⑤ 王相母：《女范捷录》。

⑥ 陈兆仑：《紫竹山房诗文集·才女说》。

诸书”并非“徒为男子辈设”，“岂知均是人，务学同一理。”[①] 事实上明末也确曾出现“文人不能诗而女子能诗，谏臣不上书而女子上书”的所谓“阴阳易位”的奇特现象。[②] 至曹雪芹写《红楼梦》更坦陈“忽念及当日所有之女子，一一细考较去，觉其行止见识皆出于我之上。何我堂堂须眉，诚不若彼裙钗哉？”并借贾宝玉之口宣称：“天生人为万物之灵，凡山川日月之精秀只钟于女儿，须眉男子不过是些渣滓浊沫而已。”[③] 女作家邱心如甚至公然表示：“生女如斯胜似男”，“弄瓦无须望弄璋”！[④]

“人有雌雄，才无牝牡”[⑤] 以及男女在才智行止、道德秉赋等方面的“平等之论”，必然导致女子在受教育乃至科举、从政诸方面亦应享有与男子同等机会和权利的要求。正是在这种氛围背景下，明清时期涌现出一批“显扬女子，颂其异能”[⑥]，表现女子科举入仕为宦参政的弹词、小说、戏剧等文艺作品。其中有女扮男装“连中三元作翰林，登时兵部又飞升。年方十八为丞相，博学多才有大名……天下传称推第一”的孟丽君（《再生缘》）；有科举应试独占鳌头，位列三台，拥兵勤王，“明室江山重复振，算来全仗一钗裙”的姜德华（《笔生花》）；有高中榜眼后，“现出女子面目”辞官不做的张兰英（《白圭志》）；有因有感于“男子阘茸，不能自立”，遂女扮男装连中数试、仕宦十年的颜氏（《聊斋志异》）；有因呈献御寇良策、“侃侃秉谏议之直”而获赐“闺阁学士”的冯闺英（《醒风流》）。明末《平山冷燕》颂扬山黛、冷绛

---

① 王贞仪：《德风亭初集》“上卜太夫人书”、“答许宛玉诗”。

② 陈际泰：《已吾集·邓光含诗稿序》。

③ 曹雪芹：《红楼梦》第一回、第二回。

④ 邱心如：《笔生花》。

⑤ 李渔：《笠翁一家言·和鸣集序》。

⑥ 鲁迅：《中国小说史略》。

雪才压群英，受到天子激赏，分别授以“弘文才女”、“女中书”之雅号；清传奇《芙蓉楼》、《玉尺楼》亦着力敷演才女荣膺女学士衔的经历。康乾时期的《女开科传》更以女子戏扮开科的形式展现“以阴人为主试，必然公道；以雌儿为士子，必有文才，向有女开科，已用女子提场，今做女文章，即将女子应试，总是嫦娥亲自主裁”的奇观。[①] 这种“女学士”、“女丞相”、“女中书”在文学艺术领域异常活跃的现象，实际上是对现实社会无缘实施而感到无可奈何的一种心理补偿，同时也曲折反映出人们的要求与愿望。

《女开科传》描绘女子科考，多少带有对科举制度戏谑嘲讽的意味，清嘉庆年间李汝珍创作的长篇小说《镜花缘》则着意为世人勾画出一幅理想的女子教育、科举的蓝图。该书第十六回描述黑齿国女子教育制度：“凡生女之家，到了四、五岁，无论贫富，莫不送塾攻读，以备赴试。”国家每十年举行一次女试，“凡能文处女俱准赴试，以文之优劣定以等第，或赐才女匾额，或赐冠带荣身，或封其父母，或荣及翁姑”。这种做法“不独鼓励人才，为天下有才之女增许多光耀，亦是千秋佳话”。小说第四十二回描写武则天“创立新科，于圣历三年，命礼部诸臣特开女试”，并详细罗列了女子应考的一些科条，其中主要八条如下：

> 考试先由州县考取，造册送郡；郡考中式，始与部试；部试中式，始与殿试。其应试各女童，先于圣历二年，在本籍呈递年貌、履历，及家世清白切结。以是年八月县考，郡考以十月为期，均在内衙出题考试。仍令女亲属一二人伴其出入。其承值各书役，悉令回避。
>
> 县考取中，赐“文学秀女”匾额，准其郡考；郡考取中，赐“文学淑女”匾额，准其部试；部试取中，赐

① 《女开科传》第三回：《女生棘闱对策》。

"文学才女"匾额，准其殿试。殿试名列一等，赏"女学士"之职；二等，赏"女博士"之职；三等，赏"女儒士"之职，俱赴"红文宴"，准其半支俸禄。其有情愿内廷供奉者，俟试俸一年，量材擢用。其三等以下，各赐大缎一匹；如年岁合例，准于下科再行殿试。

殿试一等者，其父母翁姑及本夫如有官职在五品以上，各加品服一级；在五品以下，俱加四品服色；如无官职，赐五品服色荣身。二等者，赐六品服色。三等者，赐七品服色。余照一等之例，各为区别，女悉如之。

郡考、部试取中后见试官仪注，俱师生礼。其文册榜案，俱照当时所赐字样，如县考则填"文学秀女"，郡考则填"文学淑女"。

试题：自郡、县以至殿试，俱照士子之例，试以诗赋，以归体制。均于寅时进场，酉时出场，毋许给烛，违者试官听处。至试卷：除殿试，余俱弥封誊录，以杜私弊。

凡郡考取中，女及夫家均免徭役。其赴部试者，俱按程途远近，赐以路费。

命名：不必另起文墨及嘉祥字样，虽乳名亦无不可；或有以风花雪月、以梦兆、以见闻命名者，俱仍其旧，庶不失闺阁本来面目。

年十六岁以外，不准入考。其年在十六岁以内，业经出室者，亦不准与试。他如体貌残废，及出身微贱者，俱不准入考。

李汝珍的乌托邦女子教育、科举制度的设想虽然未能跳出"学而优则仕"、"冠带荣身"的旧窠，且仍带有"出身微贱者"不准入考一类的局限，但毕竟明确体现了"无论贫富"，不分男女，在教育、选官上都一律平等的思想。女子凭靠才学不但为自身博得功

名俸禄，并且惠及父母、丈夫、公婆，从而大大提高在家庭和社会上的地位。李汝珍笔下榜上题名参加“红文宴”的才女显露了从经史、诗文、音韵、训诂、琴棋书画到医卜星相、百戏、算法等多方面神奇高超的才艺，其中包括一些颇具应用价值的实际学问。例如通过测量直径，运用圆周率计算出圆桌的周长；运用“差分法”，在把126两金子做成大小九个杯子时迅速算出各杯的不同重量；并能“听雷计程”，利用从看到闪电到听见雷声的时间差，推算出雷区的距离。这些女子之所以博学多才是和她们自强自立、奋发努力的精神分不开的；而《镜花缘》社会禁止缠足、废除纳妾、确保女子享有受教育、科举从政的平等权利，则为开发利用妇女才智提供了良好的社会环境，这是更加至关重要的前提。《镜花缘》设计的女子教育蓝图，是对男尊女卑传统的根本否定，最为系统、完整的展示了启蒙思想家开展女子教育的思想与主张，标志着古代中世纪晚期启蒙思潮在女子教育问题上所能达到的时代高度。

2. 对传统妇礼纲常的批判

妇礼是统治阶级依据正统道德价值标准规范女子思想行为的科条准绳，集中反映了古代中世纪女子教育的精神实质。在“通身是胆通身识”、“浪翻古今是非场”[①]的礼教叛逆李贽等进步思想家冲击之下，“凡千古相传之善恶，无不颠倒易位”[②]，虐伪残酷的正统妇礼也遭到了猛烈的抨击批判。

批判的矛头首先指向被悬为衡量女子品德操守最高准绳的贞

① 冯元仲：《吊李卓吾先生墓诗》。

② 纪昀：《四库全书总目提要》卷40。

操节烈观念。明归有光撰《贞女论》，打着维护礼教的旗号提出：女子未嫁时应从父，既未正式完婚，却为未婚夫守节，是“无父母之命而奔者也”，是“不重廉耻”。清毛奇龄《禁室女守志殉死文》主张禁止少女为未婚夫守志、殉死、合葬，指责这些做法“既背名教，复蔑典礼”，并向世人呼吁：为“保全自今以后千秋万世愚夫愚妇之生命，世有识者，当共鉴之！”俞正燮也称鼓励未婚男女“未同衾而同穴”，是“贤者未思之过”。[①] 李贽对那些不准寡妇再嫁的腐儒，则直斥“不成人”，“大不成人”！并赞扬卓文君私奔再嫁司马相如“正获身，非失身”，“当大喜，何耻为”?![②] 俞正燮《节妇说》主张“再嫁者不当非之，不再嫁者敬礼之斯可矣”。他提出“古言终身不改，身则男女同也”，“妇无二适之文，固也；男亦无再娶之仪”，并指责那种男子可以随意再娶，却“深文以罔妇人”的传统论调，“是无耻之论也”！在《贞女说》一文，俞正燮引述“闽风生女半不举，长大期之做烈女”民谣之后，悲愤地感叹道：“呜呼！男儿以忠义自责则可耳，妇女贞烈岂是男子荣耀也！”[③]而前此晚明谢肇淛竟公然宣称：“父一而已，人尽夫也。此语虽得罪于名教，亦格言也”，“谓之人尽夫，亦可也”。[④] 清钱泳也认为“妇人以不再嫁为节，不若嫁之以全其节”。[⑤] 胡书巢甚至石破天惊地提出“不娶处子”的主张，袁枚进一步宣扬：“以为非处子则不贞耶？不知豫让遇智伯便成烈士，文君嫁相如便偕白头。责报于人，先是问施者何如耳。以为非处子则不洁耶？不知

---

① 俞正燮：《癸巳类稿·贞女说》。

② 李贽：《藏书》卷37。

③ 俞正燮：《癸巳类稿》卷13。

④ 谢肇淛：《五杂俎》卷8。

⑤ 钱泳：《履园丛话·改嫁》。

八珍具而厨者先尝，大厦成而匠人先坐，嫠也何害?!”①

对于男子片面要求女子严守贞操而自身却恣意纳妾宿娼的虚伪道德标准，“妒妇”们早已进行了自发的反抗，启蒙思想家提供的男女平等、“男女同也”的思想武器，使这种批判更加深刻犀利。明徐树丕指出，“试作平等心观之，不妒正与忘八对照”，妇妒如同男子不愿戴绿帽子一样，男子既然纳妾宿娼，又想要妇人不妒，实在是“百不得一”，“诚大难事”也。② 清初《天雨花》否定多妻制，书中正面人物无一纳妾，第一回写强盗捉到左维明和假扮成左妻的杜宏仁后，向夫人赛流星提出：

> “娘娘，这一个妇人没有方才的标致，你容我纳了罢!”赛流星听了，微微含笑，指着左公子道：“大王，你若容我纳了这个男子，我便容你纳那两个妇人。”

后来《镜花缘》中盗妇反对丈夫娶妾的一段脍炙人口的文字，即从此衍化而来。该书第五十一回写两面国强盗想收唐闺臣等作妾，触怒押寨夫人，被夫人责打四十大板，并痛斥道：

> 既如此，为何一心只想讨妾?假如我要讨个男妾，日日把你冷淡，你可欢喜?……你还只想置妾，哪里有个忠恕之道?我不打你别的，我只打你“只知有己，不知有人”，把你打的骄傲全无，心里冒出一个忠恕来，我才甘心。今日打过，嗣后我也不来管你，总而言之，你不讨妾则已，若要讨妾，必须替我先讨男妾，我才依哩。

这种转换位置，反躬自问的调侃，便都源自“男女同也”的“平等心”观念。出于同样的理由，李贽赞扬东晋谢安妻刘夫人等妒妇：“此六者，真泼妇也。然亦幸有此好汉矣!”③ 相比之下，俞正

---

① 袁枚：《小仓山房尺牍》卷3。

② 徐树丕：《识小录》卷1。

③ 李贽：《初潭集·夫妇·妒妇》。

燮的批判带有更多理论色彩。俞正燮指出："天地絪缊，万物化醇；男女媾精，万物化生。《易》曰三人行则损一人，一人行则得其友，言致一也，是夫妇之道也。"既然"夫妇之道，言致一也"，那么"夫买妾而妻不妒，则是恝也，恝则家道坏矣"，由此引申出"妒非女人恶德"的结论。[①] 其余溺弃女婴、穿耳缠足等摧残妇女的陋习也都遭到进步思想家猛烈批判。李汝珍让男子在他笔下的女儿国中也经历一番"及至缠完，只觉脚上如炭火烧的一般，阵阵疼痛，不觉一阵心酸，放声大哭道：'坑死俺了！'"及"被宫人今日也缠，明日也缠，并用药水熏洗，未及半月已将脚面弯曲，折作凹段，十指俱已腐烂，日日鲜血淋漓"的痛苦。[②] 袁枚《牍外余言》痛斥："女人足小有何佳处，而举世趋之若狂？吾以为戕贼儿女之手足以取妍媚，犹之火化父母之骸骨以求福利，悲夫！"

启蒙思潮宣扬婚姻自主，批判"父母之命"、"媒妁之言"礼教束缚的斗争也很有气势。李贽称赞红拂女投奔李靖是智眼无双，"可师可法，可敬可羡"。[③] 谭元春慨叹："古今来多少才子佳人被愚拗父母板住，不能成对，赍情而死。乃悟文君奔相如是上上妙策。"[④] 谢肇淛也说惟文君之于长卿可谓"才色俱侔，天作之合矣"。他对世上女子"或流离颠沛，或匹偶非类"、"不如意者不可胜数"的状况深表同情，"扼腕陨涕，欲问天而无从也"，最终发出"不但夫择妇，妇亦择夫"的呐喊。[⑤] 从《牡丹亭》到《红楼梦》一大批文艺作品中，讴歌妇女争取爱情婚姻自主权利的斗争成为突出的主题，在社会上产生了强烈反响。

---

① 俞正燮：《癸巳类稿·妒非女人恶德论》。

② 李汝珍：《镜花缘》第三十三回。

③ 李贽：《焚书·杂述·红拂》。

④ 钟惺编：《名媛诗归》谭友夏批语。

⑤ 谢肇淛：《五杂俎》卷8。

尤其值得称道的是，这一时期的进步思想家和先进妇女明确提出了妇女从政的思想。李贽高度赞扬武则天是“政由己出，明察善断”的“圣后”，“胜高宗十倍、中宗万倍矣”。[1] 称赞钟离春等二十五位妇女“中间信有可为干城腹心之讬者，其政事何如也!”[2] 表示了对妇女从政的赞赏。清《雨村诗话》记载长安女史王筠“幼阅书，以身列巾帼为恨，尝撰《繁华梦》传奇，自抒胸臆，以女人王氏登场，生于二出始出，亦变倒也。”[3] 以女性为主角，男人作陪衬的“变倒”，表达了女子要求以平等的主人的身份登上社会舞台的强烈愿望。清代另一位女诗人沈善宝渡扬子江凭吊梁红玉抗金古战场，也曾填词一首，调寄《满江红》。她缅怀“红颜勋业”，感慨万端，“滚滚银涛，写不尽心头热血”；对妇女地位低下，不得像男子那样佩印从政，治国理天下，深感郁闷不平，感叹道：“算古来，巾帼几英雄，愁难说”。词中极写女子纵有天大志向才力终无用武之地、“把篷窗倚遍，唾壶敲缺”的激愤情状。面对着极不合理的社会制度，作者不禁发出悲愤的呼喊：“问苍苍，生我欲何为？生磨折!”这类诗词以及前述《笔生花》、《再生缘》、《醒风流》等一批弹词小说对“女丞相”、“女中书”整饬朝纲、御寇退敌的描述也都表明了女子要求参政的意愿。李汝珍在他的小说中为殿试前三等才女安排量材擢用“内廷供奉”的同时，还借书中人物之口表白：“将来若花姐姐做了国君，我们同心协力，各矢忠诚，或定礼制乐，或兴利剔弊，或除暴安良，或举贤去佞，或敬慎刑名，或留心案牍，辅佐他做一国贤君。”[4]《镜花缘》对女儿国“穿靴帽以治外事”的描绘，不啻是一份主张女

---

① 《藏书·后妃》。

② 《初潭集·夫妇·才识》。

③ 参见焦循：《剧说》卷 5。

④ 《镜花缘》第 68 回。

子参政的宣言。

明清时期的妇女解放思潮，除了表现为思想家、文人学者在妇女问题上的观念更新，还更深刻地体现于知识妇女自身主体意识的觉醒。她们中如梁小玉、王相母、王贞仪批判“女子无才便是德”，倡言男女“平等之论”的思想以及《合元记传奇》（梁小玉）、《天雨花》（陶贞怀）、《乾坤套》（张令仪）、《相思砚》（梁孟昭）、《再生缘》（陈端生）、《繁华梦》（王筠）、《笔生花》（邱心如）等一大批出自女子手笔的文学艺术作品所表现出为女性张目的反叛意识，就其思想深度和反抗精神来看，都站到了时代前列，堪与同期进步思想家并驾齐驱。

启蒙思潮的冲击鼓荡，促进了妇女的觉醒。晚明以降涌现了大批女子撰作的诗文著述。据胡文楷《历代妇女著作考》著录，明清之前历代单独出版了正式著作的妇女共117人，而明朝一代就有239人，清朝更多达3 600多人。其余作有零星诗文传世的女子更远远超过此数。明清两代如《随园女弟子诗选》、《香咳集》、《国朝闺阁诗钞》、《百家闺秀词》一类女子诗文作品的合集、总集亦达一百五十余种。这些女子著述中绝大部分是诗词，被传统观念视为不登大雅之堂的违礼之作。如章学诚在《妇学篇》中所哀叹的：“今之妇学，转因诗而败礼；礼防决而人心风俗不可复言矣！”其中清代满族女诗人佟佳氏直接把妇女痛苦的根源归咎于礼教纲常。这位睿恪亲王的继妻在丈夫去世度过长年守节生活之后，写下了这样的诗句：

最是销魂处，钟敲五夜心。鸡鸣寒月落，衾薄晚凉侵。

嚼蜡知滋味，茹荼畏苦吟。纲常多少事，巾帼一身任。[1]

女诗人倾诉了对纲常礼教给她带来“嚼蜡”、“茹荼”痛苦生活的不满，对压制、迫害妇女的纲常礼教提出愤怒的指责。这一切都

---

[1] 《缌帷泪草・有感》。

表明陈腐的正统女教“妇学”在妇女解放思潮的冲击之下，已经难以维系人心，不再能堵塞封建礼教的决口。

启蒙思潮对封建妇礼的抨击批判，是对正统女子教育从教育内容到道德标准、精神实质给予的猛烈亵渎和撕裂，为古代中世纪漫漫长夜带来一股清新的气息。但中国古代商品经济、资本主义萌芽遇到的障碍毕竟过于强大；在种种叛逆抗争中，固然有惊世骇俗的彻底决裂，但多半只是在生活态度等方面冲击了封建文化的某些习惯势力，尚不能建立起完整的思想体系。一些先进思想家自身还保留了不少旧传统的影响，充满了摇摆和矛盾，从而使这种黎明前的批判不可避免地带有一定软弱性和局限性。所谓“启蒙思潮”，还远未形成排山倒海的气势，严格的说，还只是渗透迂回于封建母体中的若干涓涓细流；而中国古代对女性社会角色的设计早被赋予“治国平天下”的神圣功能，正统女教已经成为维护宗法宗族等级制度的重要组成部分。任何企图改造传统女子教育的努力，都必然遇到专制政权的强大抵抗。正是在专制统治的扼杀窒息之下，明清先进妇女的种种反叛抗争终究未能在现实生活中突破封建礼教的藩篱，无法摆脱“千红一哭、万艳同悲”的悲惨命运。不过正如毛泽东在《中国革命和中国共产党》一文所指出的：“中国封建社会内的商品经济的发展，已经孕育着资本主义的萌芽，如果没有外国资本主义的影响，中国也将缓慢地发展到资本主义社会。”明清妇女解放思潮的兴起，明显植根于同一时期局部地区产生资本主义萌芽和城市宗族血缘关系相对淡漠等生产关系、社会结构方面萌发的深刻革变，标志着中国妇女开始踏上走出中世纪的征途。尽管肇始于晚明的早期启蒙思潮因满族贵族入主中原推行文化专制高压政策而遭扼杀摧残，但妇女解放思潮至清中叶仍在顽强地潜流发展，并把妇女的觉醒与反抗斗争推进到一个新的历史高度。中国近代妇女解放运动无疑是中西方文化碰撞的产物，在很大程度上接受了西方资产阶级妇女解放

学说的影响。同时也不应忽略，中国古代中世纪末期的妇女解放思潮，已经为后来的妇女解放运动积累下宝贵的思想资料。近代妇女解放运动和女子教育改革，正是沿着这次早期妇女解放思想开辟的道路，在先辈所曾达到的思想高度上开始起步的。

第十一章　古代中世纪女子人才概况和影响成才的原因

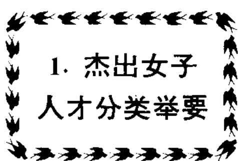
通常人才是指具有一定科学文化知识和能力，能担负一定工作并做出贡献的人。一般来说，人与人之间存在着天赋高低的差异，但每个人都具有为社会做出贡献的潜在的素质、能力，因而从教育学的意义上可以说，"凡是人都有体力、智力、才能，凡是人都是人才"。[①] 但是这种潜在的素质、能力能否开发、提高转化为现实，最终实现其社会价值；则取决于社会能否提供或提供什么样的教育以及施展才智的条件，同时也取决于个人的主观努力。任何时代、任何阶级的教育，都以培养社会和本阶级所需用的人才为目的；教育在政治、经济、促进社会发展等方面的效应，也必得通过培养各种人才建功立业体现出来。不同的时代、不同的阶级具有各自不同的衡量人才的标准。培养"妇憧、女空空"三从四德式的贤妻良母，在今天看来不啻是对妇女才智的扼杀摧残；但按照正统女教标准衡量，这恰恰是古代中世纪传统社会需要的人才。一般来说，认识和改造世界的能力，是构成人的素质和影响人的发展的一个重要方面。这种能力及运用这种能力所创造的业绩，则是衡量人才的本质特征。我们这里所说的女子人才，主

① 曹孚：《全面发展的教育》，《曹孚教育论稿》第 68 页，华东师大出版社 1989 年 6 月版。

要指才华出众在各部门对社会发展做出一定贡献的女子。即使以与男子同一的标准——业绩来衡量，古代中世纪妇女中也涌现出了一批不让须眉的杰出人才。对这些人才出现的概率及原因加以归纳分析，是对古代中世纪女子教育价值进行评估的重要方面。对此进行深入探考，无疑是研究中国古代女子教育不容忽略的一个重要课题。

一、古代中世纪女子人才概况

按照不同的视角和标准，人才可划分为显人才、潜人才；通才、专才；艺术型人才、逻辑性人才；早熟型人才、晚成型人才；高级人才、一般人才等不同类型和层次。本节对古代中世纪女子人才概况的勾勒，主要按照行业部门分类，并在杰出人才和一般人才两个层次上加以统计描绘。



杰出女子人才系指具有特殊才能，并在不同部门领域作出较大贡献、有比较突出业绩的女子。其中也包括少量其活动、著述精华与糟粕互见、不宜简单判断功过对错而又影响较大的女子。在这方面尚未见到权威的系统统计，为了避免材料取舍上的随意性，尽量为下一步分析研究提供准确可靠的依据，我们将以《古今著名妇女人物》和《中国历代才女小传》两书的人选为材料的主要来源。由全国妇联英文《中国妇女》社严琬宜主编的《古今著名妇女人物》(古代近代编)，邀集何兹全、刘乃和、杨敏如、阴法鲁、钟文典、黎虎、向黎等著名专家学者执笔，选材较有代表性，资料翔实可靠，共收古、近代政治、经济、军事、外交、科学技术、教育、思想文化、文学艺术等领域著名妇女一百二十余人（包括英文版补充的三十余人），周谷城评价该书，“不

仅可作为新的人物志看待，实可作为专科史的一部分看待，它有助于对中国通史的理解”。[1] 江民繁、王瑞芳编著的《中国历代才女小传》则偏重收录古代较有声望的女文学家、女诗人、女作家、女书画家等才女一百余人，同样“取材审慎，搜集广博，用功精勤，每一人的传记必求资料的可靠”。[2] 这就为我们的统计分析提供了比较坚实的基础。所补充的少量人物，属于资料较少、难以入传，而又确实成绩显著不容忽略者。据此我们可把古代中世纪杰出女子人才划分为政治、经济、军事、科技工艺、思想文化、教育、文学艺术、起义领袖八类，并对其中尤为典型、突出者作一扼要介绍。凡属以上两本书立传的，不再注明资料出处。在妇女人物研究尚未充分深入展开的情况下，这种统计也很难说就准确反映了杰出女子人才的全貌，因而只能称之为分类举要。

（1）政治领域

妇好　　商王武丁的妻子。参与当时的政治、军事活动，主持祭祀，率兵征讨，功高权重，地位显赫。

钟离春　　战国时民间丑女，其政治谋略为齐宣王所采纳，并拜为王后，从此“拆渐台，罢女乐，退谄谀，去雕琢，选兵马，实府库”，气象一新，史家称“齐国大安者，丑女之力也”。

宿瘤女　　战国时齐之采桑女，因有远见卓识，被闵王纳为王后。齐得以“侵三晋，惧秦楚，一立帝号”，“宿瘤女有力焉”。

庄姪　　战国时楚县邑之女，十二岁时举帜拦驾，以楚之五患三难劝谏顷襄王，促其回师平叛。被立为夫人后，继续“为王陈节俭爱民之事”，遂使“楚国复强”。

吕雉　　西汉高祖刘邦的皇后。早期“佐高祖定天下”，惠帝

---

[1] 周谷城：《古今著名妇女人物》序，河北人民出版社 1986 年 10 月。

[2] 秋英：《中国历代才女小传》序，浙江文艺出版社 1984 年 6 月。

即位后更以母后身份执政达十五年之久，政绩卓著。如司马迁《史记·吕后本纪》所称："高后女主称制，政不出房户，天下晏然，刑罚罕用，罪人是希。民务稼穑，衣食滋殖"。

解忧公主和冯嫽　　解忧是西汉宗室楚元王刘戊的孙女，武帝时嫁乌孙国王和亲。其侍者冯嫽"能史书，习事"，嫁乌孙右大将为妻。冯嫽并曾"锦车持节"，以汉朝使者身份两度出使乌孙，调解纠纷，稳定政局。解忧也曾派冯嫽持汉节巡视天山南部诸国。她们在乌孙生活了半个世纪，配合西汉王朝完成了"断匈奴右臂"的战略计划，促进乌孙社会经济发展，加强乌孙、西域与汉王朝之间的友好交往，从而对我国多民族国家的发展做出重要贡献。

明德马皇后　　东汉明帝马皇后，对于诸将、公卿难以决断的奏议，多能"分解趣理，各得其情"，并"每于侍执之际辄言及政事，多所毗补，而未尝以家私干"。章帝即位尊为皇太后，常和章帝"旦夕言道政事"。马皇后富于学识，为政宽和，关心民间疾苦，倡导节俭，并带头抑制外戚，形成较为清明的政治局面。

邓绥　　东汉和帝皇后，于殇帝、安帝时期以太后身份执政十六年。力主"广施庆惠，与民更始"，宽仁治国，奖励极言直谏，平反冤狱，抑制外戚，"亲属犯罪，无所假贷"；注意民间疾苦，减免征调，赈济灾民，带头裁减宫廷费用，"朝夕一肉饭而已"。在水旱频仍、连年灾荒的情况下，仍能做到"天下复平，岁还丰穰"。

文明太后　　北魏孝文帝拓跋宏在中国历史上以实行均田制，促进鲜卑族汉化，推行一系列改革而享有盛誉。而北魏孝文帝改革的实际开创者则是文成帝的皇后、孝文帝时的太皇太后冯氏。孝文帝即位时不足九岁，史称"自太后临朝专政，孝文雅性孝谨，不欲参决，事无巨细，一禀于太后。太后多智，猜忍，能行大事，杀戮赏罚，决之俄顷，多有不关帝者，是以威福兼作，震

动内外”。均田制、班禄制、三长制、禁拓跋族同姓为婚等重大改革均于文明太后称制时奠立、推行，对促进北魏封建化、推动历史发展起到积极作用。

冼夫人　　南北朝末、隋初之际岭南一带少数民族的杰出首领。冼夫人历经梁、陈、隋三朝，在政局长期混乱、动荡的情况下，维护统一，保境安民，而且坚持吸收中原地区的先进文化，促进岭南地区政治安定、民族团结，有利于经济开发、文化交流，对统一多民族国家的巩固发展做出了巨大贡献。

文成公主　　唐太宗贞观年间嫁吐蕃松赞干布和亲，在西藏生活了四十年，带去汉唐先进科技文化，对促进西藏经济、文化发展和加强汉藏友好关系做出重大贡献。

武则天　　中国历史上唯一的一位女皇帝，自唐显庆五年（660 年）至武周代唐，实际掌握政权将近半个世纪。武后基本上继承了唐太宗贞观年间的国策，奖励农桑，轻徭薄赋，重视用人纳谏，提倡封建教化，谨慎用兵，并进一步通过重修姓氏录、重用酷吏、大开科举、破格用人，打击门阀大族，扶植新兴庶族品官地主势力，加强中央集权，使社会经济持续上升发展，为开元之治的鼎盛繁荣奠定坚实基础。

述律平　　辽太祖耶律阿保机的皇后，太宗即位尊为皇太后。述律平仰慕中原地区先进封建文明，参与策划，对朝政颇有影响，她举荐重用韩延徽仿宋制营建都邑，正君臣，定名分，制定法度，对加快契丹政权封建化起到很大作用。

萧绰　　辽景宗皇后。景宗身心受损不能胜任朝政，“境内刑赏、政事、用兵追讨，皆皇后决之”。圣宗十一岁即位后，又以太后身份临朝摄政。萧太后“神机智略”、“明达治道”、“善驭左右大臣”，她重用汉官韩德让，锐意革新，推行一系列改革，并亲自率军南征北宋。其劫掠北宋人口财物、破坏北宋社会经济的活动自应否定，但也曾下令释放大批北宋降卒，“纵活数万人”。她所

倚重的韩德让更“为相以来，结欢宋朝，岁时修睦，无少间隙”，订立“澶渊之盟”后，出现一百多年“蒸民乐业，南北相通”的和平局面。萧太后的政治改革和军事活动巩固了辽朝的统治，在辽政权封建化的过程中起到重大作用。

刘皇后　　宋真宗皇后，仁宗皇太后。刘后“性警悟、晓书史，闻朝廷事，能记其本末”，真宗久病，临终前两年“事多决于后”。仁宗即位后，刘太后垂帘听政，整肃内政，“左右近习亦少所假借，宫掖间未尝妄改作，内外赐与有节”，节俭军政浮费，减税赈灾，治理河患，颇有政绩。《宋史》誉称为：“虽政出宫闱，而号令严明，恩威天下。”

察必　　元世祖忽必烈皇后，“性明敏，达于事机，国家初政，左右匡正”，“上都践祚，居多辅佐之谋”。曾力谏世祖改变“割京城外近地牧马”的成议，对防止生产关系倒退逆转，加快封建化改革进程起到积极作用。

马皇后　　明太祖朱元璋皇后。自朱元璋参加红巾军起事，就一直“忧勤相济”，直至“备极艰难，赞成大业”。在元末明初的政治生活中，以其特殊的身份，卓越的见识和杰出的才能，全力支持丈夫的事业，悉心补救朱元璋政事上的弊病和缺失，顺应历史潮流，发挥了重要作用。

奢香　　彝族水西土司首领，明洪武十四年（1381 年）丈夫霭翠去世后代袭贵州宣慰司使，大力提倡学习内地先进科技文化，对贵州都督马晔破坏民族团结的活动进行坚决斗争，并亲自率领当地人民开辟连接湘、蜀、黔、滇四省全长四百余里的驿道，大大加强内地和西南各兄弟民族经济文化交流，对维护祖国统一，增进民族团结起到重大作用。奢香去世后，朝廷特诰封为“大明顺德夫人”。

钟金　　明中期鞑靼部盟主俺答汗夫人，在促成隆庆和议“俺答封贡”过程中起到积极作用，被明封为“忠顺夫人”。俺答

汗去世后，实际上控制土默特部军政大权。“聪慧善谋，兵权在手，上佐虏王，下抚诸部，令无不行，禁无不止”，其部属“畏服胜于顺义王”。三娘子执政三四十年，历配三王，掌兵柄，主贡市，促成蒙汉之间长期和平互市、友好交往，做出巨大贡献。

孝庄文皇后　清太宗皇太极庄妃，世祖福临皇太后，圣祖玄烨太皇太后。皇太极时她“赞助内政”、佐助太宗“肇建丕基”；皇太极暴卒后，又“宅中定鼎”，与各派政治力量应对周旋、扶立幼子福临继位，避免清统治集团分裂；嗣后又辅助玄烨擒鳌拜制止倒退逆转，平三藩稳定政局，在明清鼎革的诸多重大历史关头，顺应历史发展潮流，发挥了特殊重要的作用。

中国古代有机会在内政外交国务活动等政治领域施展才华的女性，几乎全部集中在具备太后、后妃、少数民族首领等特殊身份、地位的少数“幸运儿”身上。尤其逢先帝卒崩、皇帝年幼或帝疾不能视事之际，每有太后摄政之例，其中统摄政局脱颖而出者不乏其人，难以一一列举。即以宋代为例，真宗刘皇后（仁宗太后）之外，仁宗慈圣光献曹皇后（英宗太后、神宗太皇太后）、英宗宣仁圣烈高皇后（神宗太后、哲宗太皇太后）、哲宗昭慈圣献孟皇后（降祐太后）等，均颇干练有为。其中曹高二后施政，涉及经济政策、变法事宜方面虽趋向保守；但统观全局，作为有才华有影响的政治家亦不宜全盘否定。《宋史》称曹太后“颇涉经史，多援以决事。中外章奏日数十，一一能纪纲要。检柅曹氏及左右臣仆，毫分不以假借，宫省肃然”；高太后“临政九年，朝廷清明，华夏绥定”，被人誉称为“女中尧舜”。其余以后妃身份在政务方面发挥较大积极作用的尚有西周宣王之姜后，春秋战国时期齐桓公之卫姬、晋文公之夫人齐姜、楚庄王之樊姬、齐威王之虞姬、齐孤逐女（襄王时齐相之妻）以及北魏胡太后、隋文帝之独孤后、唐代太宗之长孙皇后、明代仁孝徐皇后、诚孝张皇后、神宗生母孝定李太后等等。以公主身份和亲发挥深远影响的，西汉解忧公主

前后尚有细君、昭君，唐代文成公主之后又有金城公主等等。

(2) 经济领域

中国古代各级官府专司财政经济之职的女子殆无一人，唯少数摄政女主在经济管理、组织生产、理财贸易等方面发挥了重要作用，显露出非凡才干，实无愧于经济家的称号。其中以吕后、文明太后、武则天等最为突出。

吕后称制，颁令“减田租，复十五税一”，大幅度降低农业税率；“举民孝弟、力田者，复其身”，百姓孝弟、努力耕作者，得以免除徭役；“置孝弟、力田二千石者一人”，如颜师古所说，“特置孝弟、力田官，而尊其秩”，意在“欲以劝厉天下，令各敦行务本”。这一系列奖励农耕、减轻农民负担的措施促使劳力与土地结合，有利于恢复生产、发展经济。在商业方面，“复弛商贾之律”，改变了以往刘邦“令贾人不得衣丝乘车，重租税以困辱之”的限制，有利于互通有无搞活经济。“女子年十五以上至三十，不嫁五算”的规定，则意味对不嫁的大女课以五倍的口赋，这是用经济惩罚的手段鼓励人口增长。汉初社会经济得以从“人相食，死者过半”极为凋敝破败发展为“民务稼穑，衣食滋殖”，显然与吕后主持制定的这一系列经济调整政策密切相关。

北魏文明太后推行的“均田制”，是经济政策方面的一项重大改革。公元477年北魏规定“一夫治田四十亩，中男二十亩。无令人有余力，地有余利”；485年又明令“均给天下之田，还受以生死为断，劝课农桑，兴富民之本”。行均田制既加强国家对土地、农民的直接控制，从豪强地主手中夺回大批隐占土地、劳力，保证税收来源，巩固中央集权；又进一步使土地和劳力充分结合，从根本上推动社会经济发展。这是中国古代生产关系上的一次重大调整，持续近三百年，在历史上产生了深远影响。关于制定均田制的详细始末，史无明文记载，但《魏书·李冲传》所述朝廷议

行三长制经过，充分表明文明太后在此类重大问题的决策过程中保持举足轻重的裁断权。该传提及李冲呈上创三长制方案后，“文明太后览而称善，引见公卿议之”，经过一番激烈争辩，“太后曰：‘立三长则课有常准，赋有恒分。苞荫之户可出，侥幸之人可止。何为而不可？’……遂立三长制，公私便之”。三长制是配合均田制与之相辅并行的基层管理制度，于486年议行。创议均田制则始于477年，早于三长制九年，其时孝文帝年仅十三岁，这项重大经济改革系由文明太后主持制定、决断实施，殆无可疑。

武则天上元元年（674年）进号“天后”之后，曾上书建言十二事，在这份施政纲领中涉及经济方面的第一、二、五三条分别是：“劝农桑，薄赋徭”；“给复三辅地”（免除京城长安附近地区的赋役负担）；“省功费力役”。这体现了武后以奖励农桑、轻徭薄赋为发展经济的基本方针。她还曾以自己的名义删定《兆人本业记》农书颁行天下，规定州县境内“田畴垦辟，家有余粮”则升奖，“为政苛滥，户口流移”则惩罚。对于贞观年间确立的均田制、租庸调法等行之有效的重大经济制度，则大多沿而未改、坚持实施。据《唐会要》记载，在武则天执政前的652年全国户口是三百八十多万户，半个世纪后，至705年女皇退位时已上升到六百一十五万多户。实践证明，武则天发展经济的方针、政策，及其经济管理活动是成功的，取得了重大成就。

此外东汉和熹邓皇后、北宋章献明肃刘皇后等摄政期间在发展经济方面也做出了显著成绩。余如南北朝末年岭南少数民族领袖冼夫人，辽圣宗萧太后、元世祖皇后察必、明贵州宣慰司使彝族首领奢香、蒙古族首领忠顺夫人三娘子、清孝庄文皇后等都不同程度对发展生产、加快本民族地区社会经济封建化进程发挥了积极作用。

古代中世纪以研究经济政策或经营工商实业著称的女子极难见到，在这方面值得一提的有秦巴蜀寡妇清、五代后唐李嗣昭妻

杨氏和明末顾若璞。

巴蜀寡妇清　据《史记·货殖列传》记载：

> 巴蜀寡妇清，其先得丹穴而擅其利数世，家亦不訾。清，寡妇也，能守其业，用财自卫，不见侵犯。秦皇帝以为贞妇而客之，为筑“女怀清台”。

顾颉刚先生推测秦始皇所以要表彰寡妇清，大概因为巴蜀一带少数民族众多，想不到有守节这回事，所以特地提出她来做一个典型，向当地妇女作一回有力的宣传。[1]陈东原则认为始皇为之筑台“实有利其多财的嫌疑，否则天下寡妇岂只一人，何独奖劝于她？”[2] 不管怎样，寡妇清擅丹穴之利，资财众多，不可訾量，并能守其业，用财自卫，是引起始皇特别关注的一个重要因素，足见其影响之大，可算是民间的一位成功的女实业家。

杨氏　五代后唐李嗣昭妻杨氏，“善畜财，平生居积行贩至赀百万”。其夫嗣昭曾被梁围困、军用乏绝，“杨氏之积盖有助焉”；后为营救其子继韬又费银数十万两，而“杨氏所积余赀犹钜万”；此后石敬瑭乞契丹为援所付赂金又“贷于继忠（杨氏子）以取足”，史称“杨氏平生积产，嗣昭父子三人赖之”。[3] 杨氏靠从事商业贩卖致富，其经营规模十分可观，是精通商贾之术、在当时很有影响的大商人。

顾若璞　这位明末热衷经世之计的奇女子“常与妇人宴坐，则讲究河漕、屯田、马政、边备诸大计”，其所著《卧月轩文集》中“多经济大篇”。在她的熏陶影响下，周围妇女也能“学以聚之，问辩研精”，形成好论屯田、水利、盐荚诸大政的风气。她的长媳

---

① 参见顾颉刚：《由“烝”、“报”等婚姻方式看社会制度的变迁》，《文史》第15辑。

② 陈东原：《中国妇女生活史》第43页，商务印书馆1937年版。

③ 《新五代史·李嗣昭传》。

丁氏和儿子黄灿，就是酒食用膳间也“绝不语及家事”。丁氏“时为天下画奇计，而独追恨于屯事之坏”，她认为“边屯”位于边境，易受袭扰，很不安定；“官屯”则因官府腐败，往往徒有空言，鲜能务实，均非良策。她向丈夫提出：“妾与子戮力经营，倘得金钱二十万，便当北阙上书，请淮南北间田垦万亩，好义者引而伸之，则粟贱而饷足，兵宿饱矣。然后仍举盐荚，召商田塞下，如此，则兵不增而饷自足。”顾若璞赞扬丁氏以民屯佐天下的计划“其言虽夸，然销兵屯师，洒洒成议，其志良不磨”。顾若璞生活的明代末期，政治极端腐败黑暗，加上边防败坏，生产关系倒退，生产力萎缩，财政严重亏空，国势大衰，濒于崩溃。顾若璞所关注讲求的屯田、水利、河漕、盐荚、马政、边备诸事，都是关系国计民生和边防安危的大政，其见解也不乏开明可取之处。但对于病入膏肓的明王朝，这些局部改良救偏的计划已经无济于事，何况腐朽透顶的朝廷早已丧失了自我调节的能力。尽管如此，顾丁婆媳在妇女中倡导关心国事经世致用的学风，亲自撰写颇有见地的“经济大篇”，提出“洒洒成议”的救世奇计，确实“其志良不磨”，堪称是中国古代罕见的女经济学家。

另有一些商人妇也不同程度参与家庭或家族商贸事务的经营管理，如徽商之女胡氏出嫁至夫家，“自捆内主计盐筴，骎骎起富”。[1] 乾隆年间两淮八大盐商之一汪石公死后，“内外各事，均其妇主持，故人辄称之曰汪太太”，汪太太因在乾隆南巡时接驾有功，“高宗大加赞赏，赐珍物，由是而太太之名益著”[2]，民间甚至传说汪太太一度位居扬州八大商总之列。[3]

---

(1) 汪道昆：《太函集》卷12。

(2) 《清稗类钞·豪侈类》。

(3) 参见唐力行：《商人与中国近世社会》第147页，浙江人民出版社1993年版。

(3) 军事领域

妇好　出土甲骨文中发现了刻有"登妇好三千登旅万乎伐羌"的卜辞，意为商王征发妇好所部三千人和其他一万士兵去讨伐羌人。她不但亲自率兵打退过西北方向羌人的入侵，还曾率军挫败北面土方部族，击溃东南方向夷人武装，并配合武丁两路夹击全歼西南巴方的军队。妇好墓中出土的刻有"妇好"铭文各重八九公斤的两把巨大铜钺便是她在军事上功高权重的象征。

荀灌　晋都督荆州江北诸军事平南将军荀崧镇守宛城时，被叛贼杜曾率兵围困。杜曾凶狡残暴，"所将之卒皆豺狼也"。宛城力弱食尽，正在"计无从出"危在旦夕的关头，时年十三岁的荀崧小女灌娘自告奋勇，率勇士数十人深夜逾城突围，贼追甚急，"灌督厉将士，且战且前"，终于突入鲁阳山，巧妙摆脱追兵，辗转搬师救援。宛城获救，"灌之力也"。

韩夫人　东晋监沔中诸军事南中郎将梁州刺史朱序在镇守襄阳时为前秦苻丕率军围困，其母韩夫人亲自"登城履行"，察看军情，提出"西北角当先受弊"，遂率百余婢并城中女丁于其角斜筑城二十余丈。苻丕果然率主力猛攻西北角，旧城薄弱难支，很快便被攻破，守军迅即转入新筑城固守，敌军久攻不克，"丕遂引退"。从此襄阳人称此城为"夫人城"。[1]

毛氏　前秦苻登妻毛氏，"壮勇，善骑射"。苻登为姚苌所袭，"营垒既陷，毛氏犹弯弓跨马，率壮士数百人与苌交战，杀伤甚众"。[2]

李秀　东晋宁州刺史李毅之女。宁州为彝兵围困，李毅卒，众推其女领州事。李秀"奖励将士，坚城固守，粮尽炙鼠，拔草

[1] 《晋书·朱序传》。

[2] 《晋书·列女传》。

食之”，伺敌稍息，“辄出兵击破之”。[1]

冼先人　早年在娘家俚族部族即善于“抚循部众，能行军用师”，550年定计亲率千余士兵扮作挑夫，突然袭击，一举击溃叛将李迁仕，并协助陈霸先军队平定侯景之乱。后又率少数民族武装配合陈朝军队打败叛军，活捉叛将欧阳纥。因功高节重，朝廷破格册封她为中郎将、石龙太夫人。隋朝统一之后，冼夫人又派孙子率兵平叛，并不顾七十多岁高龄，亲自披甲、乘马，带领骁骑，护卫诏使裴矩巡抚诸州。为表彰冼夫人功绩，隋文帝册封她为谯国夫人，为她开幕府（将军府）、设置官吏、颁发印章，授予她遇有急事不必请示朝廷，可自行调发所属六州兵马相机行事的特殊权限。清光绪《高州府志》称誉她为：“文谋武略，总管十州，历仕三朝，无有二心，擅古今女将第一。”

平阳公主　唐国公李渊晋阳起兵反隋后，年仅十七岁的女儿平阳公主也在鄠县公开聚众响应，因平阳公主亲自担任这支义军的主帅，故称“娘子军”。平阳公主开仓济贫，治军严明，“申明法令，禁兵士无得侵掠”，深受百姓欢迎，很快发展成七万人的大军，多次挫败隋京师留守关内讨捕大使屈突通。当她听说李世民只带少量人马在渭北一带牵制敌军的消息，又亲率一万多精兵赶渡渭水增援。李世民依靠娘子军的配合，西略挟风，南济渭水，取司竹，破阿城，在军事上取得一连串胜利。建唐后，高祖李渊特许平阳公主置幕府、建僚属。武德六年（623年）公主病故，念其“功参佐命”，往昔“于司竹举兵以应义旗，亲执金鼓，有克定之勋”，高祖特下诏“加前后部羽葆鼓吹、大辂、麾幢、班剑四十人，虎贲甲卒”，按照功臣勋将的葬仪破格礼葬。苇泽关也因平阳公主曾一度帅娘子军镇守而被后人更名为“娘子关”。

杨氏　唐建中四年（783年），酷烈凶残的藩镇叛帅李希烈

---

[1] 《四川总志》。

派精悍部队围攻战略要冲项城。项城小邑“无长戟、劲弩、高城、深沟之固”，一向愚懦无能的县令李侃面对强敌压境，越发惊恐失措。其妻杨氏却“辨行列、明战守”，颇有胆略智谋。她提出一旦城被攻破，仓廪府库中的钱粮势必化为叛军的财富，莫若用此钱粮厚赏敢死之士，招募百姓执戈守城，可谓兵财俱全，何愁不能拒敌。杨夫人还亲自向吏员百姓演讲动员，宣布凡英勇作战被瓦石击中的赐千钱，被刀刃砍伤的赏万钱；并亲为将士升火做饭，必使士卒所得均匀充足。战斗中李侃手部被流矢射伤，匆匆退下，杨夫人又以覆巢之下岂有完卵，与其坐在家中等死，何如在城上杀敌捐躯规劝、激励。当守城士卒见县令返城带伤作战，勇气倍增，最后终于一箭射毙叛军主将李希烈的女婿，使敌魄丧气缩，“势挫遂退”，项城得保无恙。

萧太后　986年萧太后摄政之初，宋分三路北伐，萧太后亲率救兵赶到，大败宋军，并乘胜拔取瀛州，长驱直入深、祁诸地，致使魏、博以北广大地区被置于辽军控制之下。萧太后作为辽方最高指挥者，睿智有韬略，善于把握战机，对战争胜利起到很大作用。1004年又“亲御戎车，指麾三军”，与圣宗率二十万大军南讨北宋，直抵靠近黄河的澶州北城。后在统军萧挞览毙命，军事上未占优势的情况下，利用宋真宗懦弱妥协，迫使北宋请盟议和，订立“澶渊之盟”。

梁红玉　南宋抗金名将、总兵大元帅韩世忠夫人。平日亲自砍荆条茅草编成帘子为士兵盖房，身披草秸冒雨和士兵同甘苦一起劳作；战时不避矢石，亲执桴鼓，给前线将士以巨大鼓舞，成为韩世忠戎马生涯的得力助手。在梁红玉擂鼓参战的金山之役，韩世忠夫妇以八千兵力大败十万金兵，金兀术被堵截黄云荡四十八天无法脱身，后因韩麻痹轻敌而侥幸逃窜。梁红玉非但不居功自傲，反而以国事为重，责备韩世忠“失机纵敌”，上疏朝廷请求处分。1129年负责护卫杭州的苗傅等趁韩世忠等将领开赴前线作战

的机会，发动兵变，严重破坏了抗金形势。梁红玉母子被扣作人质严加看管。在这种情况下，她机智勇敢，临危不惧，和叛将巧妙周旋，终于面见太后接受谕旨，骑马疾驰一昼夜，向韩世忠等通报情况，迅速回师平定了这场叛乱。为表彰梁红玉的贡献，朝廷封她为护国夫人，颁给俸禄，称赞她“智略之优，无愧前史”。

瓦氏夫人　瓦氏夫人岑花是明中叶广西田州府壮族首领。嘉靖三十三年（1554年），朝廷征调壮族“俍兵”抗倭，五十八岁的瓦氏夫人“题授女官参将总兵”之职，亲率六千八百多俍兵出征。瓦氏治军极严，规定在战场上“不如令者斩；退缩者斩；走者斩；言惑众者斩；敌佯以金帛遗地，争取不追蹑者斩”，遂使俍兵遇敌不溃，见利不争。时人叹服“瓦氏虽妇人，军法甚整，下无侵”，“以妇将兵，颇有纪律，秋毫无犯”，赞扬俍兵“可死而不可败”。瓦氏夫人精通“岑家兵法”，俍兵作战以“七人为伍，每伍自相为命”，或专主击刺，或专主割首；执长枪者冲锋在前，持弓弩者左右护卫。“一伍赴敌，则左右伍手大呼夹击，一队争救之”，充分发挥整体配合作战的强大威力。在抗倭战争中，瓦氏身先士卒，“披发舞刀，往来突阵中，所乘马尾鬃为倭拔几尽，浴血奋战”，曾杀入重围解救明主将总兵俞大猷，并连续取得苏州盛墩、浙江王江泾、陆泾坝、南浔等战役的重大胜利。朝廷因其骁勇善战、屡建奇功，特封赠二品夫人，去世后于墓前树“明赐淑人岑门瓦氏之墓”石碑，并破例陈放石刻人、兽、供物，以示特殊恩奖。

秦良玉　明末四川石柱宣抚使马千乘妻，“骁胆智，善骑射”。万历二十八年（1560年）在平定播州宣慰使杨应龙割据叛乱的战争中，率五百精兵“连破金筑七寨，取桑木关，为南川路战功第一”。马千乘被人诬陷冤死后，良玉代领石柱宣抚使。秦良玉所率石柱土兵使用白木削成“矛端有钩，矛末有环”的特制长矛，机动灵活、骁勇善战。史称良玉：“驭下严峻，每行军发令，戎伍

肃然。所部号‘白杆兵’，为远近惮”。秦良玉曾一度奉调镇守榆关，有效地遏制了清兵南侵的气焰；后又回川扩兵援辽，平定川黔一带分裂叛乱势力。崇祯初年，清军绕道攻陷遵化，兵临北京城下，秦良玉“出家财济饷”，万里北上勤王。在众多须眉大将贪生怕死、推诿观望之际，率先奋勇出击，在友军配合下，奋力收复永平、遵化等四城，解除了清兵对北京的威胁。为此崇祯皇帝特在平台召见，赐一品服、彩币羊酒，亲自赋诗褒奖。秦良玉的军事生涯中也有相当一部分时间参与了镇压农民起义的活动，并于崇祯十六年（1643年）冬升任四川总兵官。但因遭到人民唾弃反对，屡遭挫折，以至“全蜀尽陷”。清兵入关后，农民军与南明息兵相处，秦良玉又重新投入抗清斗争行列，1646年南明隆武政权赐秦良玉“太子太保”爵，封“忠贞侯”，调石柱兵抗清，秦良玉以七十多高龄毅然接受“太子太保总镇关防”铜印，奉诏挂帅出征。后因隆武政权旋即败亡而未能成行。总的来看，秦良玉坚持抗清，至死不渝，这毕竟是其一生军事活动的主流；最终作为抗清民族英雄和战功卓著的女将而受到世人景仰。

中国古代以沙场征战著称的女子中，除“指麾三军”的最高统帅（如萧绰）、战功显赫的重要将领（如妇好、秦良玉）外，朱序母、荀灌娘一类坚守城池、骁勇冲杀的女杰于各类史籍中每有记载，《新唐书》在述及李侃妻杨氏事迹后便接连列举平州刺史邹保英“妻奚率家僮女丁乘城”抗击契丹，诏封为诚节夫人；飞狐县令古元应妻高氏固守城池击退默啜，诏封为徇忠县君；史思明叛乱时，“卫州女子侯、滑州女子唐、青州女子王，相与歃血赴行营讨贼”。[1]其余如守城退敌之北魏尚书令王澄母[2]、明末起兵抗清

---

[1] 《新唐书·列女传》。

[2] 参见《魏书·列女传·任城国太妃孟氏》。

之奇女子刘淑英[1]、清抗击木梳王朝之傣族女将囊占等等，难以尽述。另有一些反抗暴政的起义首领，也都是杰出的军事人才，因列入“起义领袖”类，此处不赘。

（4）科技工艺领域

陈宝光妻　汉昭帝（公元前86年～前74年在位）时人，创制脚踏提花机，每一经线有一脚踏的蹑，共一百二十多经线、一百二十个蹑。曾为大将军霍光织散花绫二十五匹，精美绝伦。[2]

赵夫人　吴王孙权夫人，善书画织绣，巧妙无双，“能于指间以彩丝织为龙凤之锦”，又能将五岳列国山川地形绣于方帛之上，并曾“以胶续丝发作轻幔”，时有“机绝”、“针绝”、“丝绝”三绝之美称。[3]

鲍潜光　东晋名医鲍姑不但医术高超，“活人无算”，且曾参与《肘后救卒方》医学专著的撰作。该书载有九十九条灸方，对灸疗的操作方法、注意事项和疗效等都作了详尽的论述，是我国早期最重要的一部侧重灸法的专著。《肘后救卒方》的作者是鲍姑的丈夫葛洪，葛洪的精力主要不在于针灸，而鲍姑则毕生致力于灸术，与其说鲍姑的灸法得力于葛洪，不如说《肘后救卒方》是他们夫妇同心合作的产物，甚或更多渗透了鲍姑的心血。

唐张氏　南北朝刘宋孝建二年（455年）乡村女郎中张氏在丈夫走方郎中唐赐患疑难病症亡故后遵嘱“刳腹出病”，剖尸探病，描绘人体腹脏图。这位中国历史上第一位进行人体病理解剖的女

① 参见熊德基：《〈天雨花〉作者为明末奇女子刘淑英考》，《中华文史论丛》1979年第4辑。

② 参见《西京杂记》。

③ 《拾遗记》。

郎中因此被刘宋王朝判处死刑，为探索发展医疗科学事业献出宝贵生命。

胡愔　　唐宣宗时女子胡愔，号见素子，精通医术，于玄门藏精养气之内功颇有造诣，著有阐发修炼、养气、除病、健身之道的专著《黄庭内景五脏六腑补泻图》。该书“按据诸经，别为图式。先明脏腑，次谕修行，并引病源，吐纳徐疾，旁罗药理，导引屈伸，察色寻证”，在历史上有一定影响。《新唐书·艺文志》、《宋史·艺文志》等书均有著录，并被收入《道藏》，至今尚有明刊本传世。

预氏　　预浩是宋初著名建筑家，被誉称为“国朝（宋）以来，木工一人而已。至今木工皆以预都料为法，有《木经》三卷行于世”。沈括《梦溪笔谈》称：“营舍之法，谓之《木经》，或云喻皓所撰”；欧阳修《归田录》则云：“世传浩惟一女，年十余岁，每卧，则交手于胸，为结构状；如此逾年，撰成《木经》三卷，今行于世者是也”。看来预浩女协助其父总结实践经验撰成《木经》三卷，应是较为合理的解释。

韩医妇　　元代女医。以医术游四方，治噎有奇术，孝义令周君佐曾刻石志其医术。[①]

黄道婆[②]

谈允贤　　明代女医。出身名医世家，自幼从祖父及祖母太宜人学医，为人诊治“往往获奇效”。晚年在此基础上，将“平日见授于太宜人及所自得者”加以总结提高，撰成《女医杂言》行世。

顾伯露母、韩希孟、张来妻[③]

顾二娘　　清康熙年间以制砚技艺名重于世的女工艺家，师

① 参见《介休县志》。

②③ 参见本书第十章第一节。

从名家顾德麟而又有所创新突破，不但讲究工艺、刀法，而且注重选料、构局，追求“腴、润、圆、活”，将艺术生命注入砚石，从而使其作品“温纯古雅，有余韵矣”，独具风采，别开生面，成为传世珍品。

王贞仪　清乾隆年间女科学家，著有《筹算易知》、《象数窥余》、《术算简存》、《历算简存》、《星象图释》、《重订策算证讹》、《西洋筹算增删》等多种天文数算著作。精通天文数学之外，还兼明气象，“言晴雨丰歉辄验”；并晓医术，“素究诸医药之书”，能为人诊脉治病。

江蕙　十三岁时曾观测天象，手绘星图，名曰《天文扇》，咸丰五年（1855 年）十七岁时撰成《中星图注》，后又为《步天歌》作补注。《中星图注》按二十四节气与天象对照，每一节气绘图一幅，并配“中星歌”，使“逐节天象灿然可据”。按岁差略作较改，至今仍可使用。

此外在自然科学方面有所著述值得一提的尚有《树百算学》的作者（清）王锡蕙。[1] 清安徽桐城姚文然女所撰《陆舟日记》四十三册，其中也多少“旁及九章算法，六壬算术”。[2]

（5）思想文化领域

这里所说思想文化领域的杰出人才，主要指在社会科学各门类进行学术研究、著书立说，或在学术文化的整理传播方面做出显著成绩的女子。

羲娥　秦博士伏生女。《尚书》是中国古代最早的一部汇录典、谟、训、诰、誓、命等文献的典籍，因秦始皇时列为禁书，汉初已濒于绝灭，惟赖伏生壁藏保存下二十八篇。汉文帝诏令晁错

---

(1) 参见胡文楷：《历代妇女著作考》第 201 页，商务印书馆 1957 年版。
(2) 参见：《历代妇女著作考》第 327 页。

拜师求教。其时伏生已九十多岁，"老不能正言，言不可晓也"，遂"使其女传言教错"。《尚书》艰深古奥，唐代韩愈曾有"周诰殷盘，佶屈聱牙"之叹，伏生女若无高深造诣，断难"传《尚书》于晁错"。[1]

班昭　著名史学家班彪女、班固妹。在班固去世后，受东汉和帝之命接替父兄工作，续补《汉书》。除补写八表，在马续协助下完成《天文志》，还通篇整理考订，最后完成《汉书》的撰写定稿工作。

蔡琰　应曹操之请，凭靠深厚的家学功底，诵忆缮写四百余篇散佚的典籍，"文无遗误"，赖以传世。

宋夫人　前秦太常韦逞母，传其父业，精通《周官》。以八十岁高龄立堂开讲，传授绝学，使这部备载"经纪典诰，百官品物"的儒家经典得以世代流传。符坚为此授予她"宣文君"封号。

牛应贞　唐德宗时牛肃长女，十三岁时"凡诵佛经二百余卷，儒书子史又数百余卷"，为学异常刻苦勤奋，"著文章百余首，后遂学穷三教，博涉多能"，乃至梦中常与名家学者"辩论锋起，或论文章，谈名理"，辩难论学，"数夜不已"。卒年二十四岁，其文章总为《遗芳集》，今惟《魍魉问影赋》一篇传世。

徐德英　明徽丞徐廷龙女，博览传记，"作读史及论，即老吏断狱不如也"。著述颇多，死后多被其子焚弃，仅存《批点二十一史》一部及关于读《离骚》和六朝隋唐史论等方面的文章数十篇。[2]

顾若璞　著《卧月轩文集》，内中"多经济大篇"。

王天真（清）　研精《易》理，得河图洛书邃旨，析其分

---

[1] 参见《续文献通考》。

[2] 《列朝诗集》。

合，著《序卦说》。[1]

除教育领域单列一类，其余在社会科学方面有所著述尚可一提的女子还有：

徐小季（汉） 仿老子《道德经》，著《说经》六篇及《老子传》。[2]

温 琬（宋） 著《孟子解义》八卷。[3]

梁小玉（明） 著《山海群国志》、《古今女史》及《诸史》百卷。[4]

陆瞻云（清） 著《周易注》。[5]

安璿珠（清） 著《周易翼释义》一卷。[6]

许诵珠（清） 著《经说》、《小学说》。[7]

张元淑（清） 著《孝经集礼注》。[8]

彭德贞（清） 著《毛诗义疏》。[9]

梁 氏（清） 著《音韵纂组》。[10]

李晚芳（清） 著《读史管见》三卷。[11]

姬素贞（清） 著《纲鉴注》。[12]

---

① 参见胡文楷：《历代妇女著作考》第 184 页，商务印书馆 1957 年版。

② 参见《历代妇女著作考》第 1 页。

③ 参见《历代妇女著作考》第 52 页。

④ 参见《历代妇女著作考》第 128 页。

⑤ 参见《历代妇女著作考》第 471 页。

⑥ 参见《历代妇女著作考》第 214 页。

⑦ 参见《历代妇女著作考》第 430 页。

⑧ 参见《历代妇女著作考》第 387 页。

⑨ 参见《历代妇女著作考》第 477 页。

⑩ 参见《历代妇女著作考》第 416 页。

⑪ 参见《历代妇女著作考》第 261 页。

⑫ 参见《历代妇女著作考》第 386 页。

杨文偕（清）　　著《抱经堂群经校刊记》。[1]

（6）教育领域

古代女子在教育领域有所成就者大体分三种类型。

一类如鲁季敬姜之博识达理教子有方；孟母三迁，断织劝学；欧阳修母以荻画地教子书字；范母以气节激励范滂；田稷、陶侃母教子为官清廉等等。这些母亲在教子成才过程中体现的原则、方法受到推崇赞扬，被树为教子的楷模、表率，从而对古代中世纪的“母教”产生深远影响。

一类如班昭、郑氏（陈邈妻）、宋若昭姐妹、明仁孝文皇后、王相母、李晚芳等分别撰作的《女诫》、《女孝经》、《女论语》、《内训》、《女范捷录》、《女学言行纂》等著作被列为古代女学的基本教材，她们提出的理论、原则、方法对古代中世纪女子教育产生了重大影响。

另有一类则在办学施教传授学业方面有所建树。如东汉明德马皇后、和熹邓皇后大力提倡、兴办宫廷教育[2]；东晋南朝净检、竺道馨、昙彻、妙智等主持尼庵女教[3]；汉伏生女向晁错传授《尚书》，东汉班昭向大儒马融讲解《汉书》、为后妃贵人讲授经书、天文、算数，前秦宋夫人（韦逞母）立讲堂向一百二十名生员传授《周官》，南齐女博士韩兰英教六宫书学，唐宋若昭充任后妃王子、公主女师，宋赵定母“常聚生徒数十人张帷讲说，儒硕登门质疑，必引与之坐，开发奥义，咸出意表”[4]，清沈善宝广收女弟子一百余人，悉心传授作诗赋词之道等等，都在历史上传为美谈。此外

---

[1] 参见《历代妇女著作考》第510页。

[2] 参见本书第六章第一节。

[3] 参见本书第六章第六节。

[4] 《江宁府志》。

如明末清初清芬阁女师方维仪向弟妇吴令仪、侄方以智、侄女子耀等传授诗画学业，清左锡嘉培养子女曾懿、曾彦、光岷（光绪己丑科进士）向学成才等家教有方之例，在民间更为常见。

总体上看，古代中世纪女子教育领域的活动与贡献主要还是集中在女子教育和家庭"母教"的范围。

（7）文学艺术领域

许穆夫人　春秋时期卫宣公女，作有《载驰》、《竹竿》、《泉水》等诗篇。

班婕妤　西汉成帝婕妤，著有诗文集一卷。

徐　淑　东汉桓帝时人，著诗文集一卷，《诗品》称其五言诗仅次于班婕妤，"而妇人居二"。

蔡　琰　东汉末蔡邕女，博学多才，著诗文集一卷。

左　芬　西晋武帝贵嫔，著诗文集四卷。

苏伯玉妻　西晋时人，所作《盘中诗》被《古诗源》誉为"千秋绝调"。

卫　铄　东晋女书法家，著有《笔阵图》传世。

谢道韫　东晋女文学家，聪慧有才辩，著有诗文集二卷。

苏　蕙　前秦女诗人，以《回文璇玑图诗》著称于世，武则天誉之为"才情之妙，超古过今"。

鲍令晖　南朝宋齐时人，著《香茗赋集》，《诗品》称其作品"崭绝清巧，拟古尤胜"。

刘令娴　南朝梁代文学家，著诗文集六卷，为文清拔，其《祭夫文》令名士搁笔。

上官婉儿　唐中宗昭容，才华绝代，"专掌制命"，参决奏表，倡导文教，代朝廷品评诗文，为大臣名儒所折服，著诗文集二十卷。

公孙大娘　技艺超群的舞蹈家，尤以《剑器浑脱》舞著称。

李　冶　　中唐女冠诗人，著《李季兰集》，《四库全书总目提要》称其诗作"置之大历十子之中，不复可辨"。

杜秋娘　　唐宪宗时任宫中女官，主管宜春院，负有盛名的歌舞艺术家。

薛　涛　　中唐女诗人，作诗五百首，《全唐诗》选录八十九首，被尊为唐代四大女诗人之首。

刘采春　　中唐著名女歌手，并擅长写诗，自制歌词，与薛涛、鱼玄机、李冶并列为唐代四大女诗人。

鱼玄机　　晚唐女冠诗人，现存诗集一卷，收诗四十六首，为唐代四大女诗人之一。

花蕊夫人　　五代后蜀孟昶妃，著《宫词》百余首，宋人胡仔评价："花蕊之词工，王建（唐代诗人）为不及也。"

萧观音　　辽道宗皇后，工诗，能自制歌曲，尤擅长琵琶，为当时第一。有《回心院》等词、诗、文十余篇传世，《蕙风词话》称其"音节入古，香艳入骨，自是'花间'之遗"，为有辽一代杰出女诗人。

李清照　　两宋词坛独树一帜的大词家，有文集七卷、词六卷，论者有"词家三李"、"济南二安"之说，将其与李白、李煜、辛弃疾（字幼安）相提并论，公认为"词家一大宗"。

朱淑真　　李清照之后两宋又一卓有成就的女作家，今存诗词三百七十首，为入选《千家诗》的唯一女诗人，后人把她的《断肠词》与李清照《漱玉词》并称为双绝。

吴淑姬　　著《阳春白雪词》五卷，"佳处不减李易安"，与李清照、朱淑真、张玉娘并称为四大女词家。

张玉娘　　宋元之际人，著《兰雪集》二卷，存诗一百余首，词十六首，有"《漱玉词》后第一词集"之称。

管道升　　元代著名书画家。书法酷似其夫赵（孟頫）体，笔法工绝，被誉为"卫夫人后第一人"。绘画"笔意清绝"，尤以擅

长画竹著称于世，并撰《墨竹谱》总结经验，加以理论概括。其诗词亦属上乘。

朱帘秀　元代才艺超群、“杂剧为当今独步”的一代名伶。

郑允端　元末女诗人，著《肃雝集》，存诗一百五十余首。其诗词“脱弃凡近”，“格韵超胜”，别具一格。

朱妙端　明代女诗人，著《静安集》、《自怡集》等，笔力雄健，堪称“闺品之豪”，《玉镜阳秋》评价她“上方古人，可接李清照、郑允端之武”。

黄　峨　明代散曲作家，后人称她在曲坛的地位“正如词中之李清照、朱淑真”。

马守真　明末清初“秦淮八艳”之首。能诗文，著《湘兰子集》二卷、《三生传》传奇一部。绘画造诣尤高，“得赵吴兴（赵孟坚）、文待诏（文征明）三昧”。

文　俶　明末女画家，“尺幅片纸，人争宝之，为国朝闺秀之冠”，并曾描摹内府《本草》千种，堪称科普插图大家。

柳如是　明末吴江名妓，后嫁钱谦益，有《戊寅草》、《湖上草》、《尺牍》等著作传世，陈寅恪先生认为“不仅诗余，河东君（柳如是）之书法，复非牧斋（钱谦益）所能及”。

方维仪　明末清初文学艺术家，兼擅书画、诗、古文词，著《清芬阁集》等书。《明诗别裁集》称誉她的作品“如读杜老伤时之作”。

陈圆圆　明末清初秦淮名妓，擅长歌舞戏剧，“每一登场，花明月艳，独出冠时，观者断魂”。

陶贞怀　明末清初弹词女作家，著长篇弹词《天雨花》。

李　因　明末清初诗画家，著《竹笑轩吟草》、《续竹笑轩吟草》各一卷；《国朝书画家笔录》称其“所画极有笔力，无软弱态。当时名誉甚隆，真闺阁翘楚也”。

黄媛介　明末清初文学家，著《南华馆古文诗集》、《越湖

草》、《如石阁漫草》、《离隐词》等诗文集多种。其赋“颇有魏晋风致”，“诗于有唐诸名家，皆能游涉”，并擅长书画。

徐　灿　　清初女作家，著《拙政园诗余》三卷、《拙政园诗集》二卷。《妇人集》赞扬其词作才锋遒丽，“盖南宋以来，闺房之秀，一人而已”。

倪瑞璇　　清前期女诗人，颇多咏史寓慨、抨击时政之作。雍乾时期诗坛领袖沈德潜盛赞其诗作独能发潜阐幽、诛奸斥佞，“每一披读，悚然起敬”。

陈端生　　清代弹词女作家，著长篇弹词《再生缘》前十七卷。陈寅恪、郭沫若认为其艺术成就不在杜甫之下，“可同希腊、印度的著名史诗媲美”。

王　筠　　清中期女戏曲家，著有传奇《繁华梦》、《全福记》、《游仙梦》各二卷，并著《槐庆堂集》。时人以《繁华梦》与《桃花扇》、《燕子笺》并列。

吴　藻　　清中期女词家，著《花帘词》、《香南雪北词》及《读骚图曲》，“一时传唱大江南北”。论者说她“顾其豪宕，尤近苏辛”，“逼真《漱玉》遗响”，是继李清照之后最有影响的女词家之一。

顾　春　清代女诗人，著《天游阁集》诗集和《东海渔歌》词集，尤擅作词，有“满洲词人，男中成容若（纳兰性德），女中太清春”之誉。

邱心如　　清代文学家，作长篇弹词《笔生花》。谭正璧称：“能独力成此百余万言的巨著，而且技术高妙，文辞优美，在中国文学史上能有几人？”

程蕙英　　晚清女作家，著百余万字长篇弹词《凤双飞》及《北窗吟稿》诗集。

沈善宝　　晚清女诗人，著有《鸿雪楼初集》四卷外集一卷。其诗词充满爱国激情和对封建礼教压制女性的不满与抗争。并曾

编《名媛诗话》十二卷，招收女弟子一百余人，为提倡、普及妇女文学做出贡献。

列入《中国历代才女小传》文学艺术方面较有声望的才女还有：

卓文君、刘细君、王昭君。(以上西汉) 甄氏、乐昌公主、沈婺华。(以上魏晋南北朝) 侯夫人、徐惠、江采苹、晁采、宋若莘五姐妹、鲍君徽、步非烟、姚月华、薛媛。(以上隋唐) 倩桃、孙道绚、唐琬、严蕊、苏小娟、徐君宝妻。(以上两宋) 元严、赛帘秀、梁园香、天然秀、孙秀秀、郭顺卿、孙淑、薛兰英、薛蕙英。(以上元) 阮丽珍、梁孟昭、沈宜修、叶小鸾、叶纨纨、叶小纨、顾媚、董白、王端淑、王静淑、朱柔则。(以上明末清初) 梁德绳、侯芝、陈长生、席佩兰、孙云凤、孙云鹤、汪端、张䌌英。(以上清)《中国历代才女小传》所列百名才女还远不足以反映这一领域杰出女子人才的全貌，她们中间相当一部分人就其成就、影响而言，其实并不能排入百名之内，我们轻而易举便可找到其他更为杰出的文学艺术家将她们取代。事实上《小传》也并非在严格地为古代才女排座次，其确定人选多少要兼顾各种不同类型的代表性，何况这方面杰出人才和一般人才的界限也确实不好区别。我们对此有一整体的"模糊"了解已经足够了，而且应该说文学艺术领域中最为优秀的顶尖人材，在以上所列百名才女中，毕竟已大体囊括无遗。

(8) 起义领袖

吕　母　　西汉末年吕母为被县宰冤杀的儿子报仇，率众起义，提出"杀人当死"口号，攻陷海曲县，亲手杀死县宰。吕母起义揭开了西汉末年农民大起义序幕，其部众汇集到赤眉、铜马等义军中，最终推翻王莽黑暗统治。

陈硕真　　唐高宗永徽四年 (653 年)，浙西睦州农村劳动妇女陈硕真发动起义，自称文佳皇帝，率数万义军以不到一个月的

时间攻占今皖南、浙西大部分州县，一度建立起农民政权。

蛇　节　　元代贵州彝族首领，大德五年（1301年）响应云南土官宋济隆，率众起兵反抗元暴政，几乎全歼元南征大军。

唐赛儿　　明初山东蒲台县女子唐赛儿自称“佛母”，利用白莲教发动群众，组织起义，队伍发展到两万多人，转战于益都、诸城、安丘、莒州、即墨、寿光等州县，先后击毙明廷指挥官高凤、副总兵官刘忠，山东地区布政使储诞、张海，参政卢信、林钟。按察使刘本及义军所过各县官吏十多人也因镇压不力被明成祖朱棣处死。

王聪儿　　清嘉庆元年（1796年）五省白莲教农民起义襄阳义军首领。由王聪儿担任“总教师”率领的这支起义队伍拥兵五万，为湖北各路义军之主力，南征北战，屡败官军。

周秀英　　清咸丰二年（1852年）周秀英率上海青浦几千农民起义，冲进县衙，生擒知县余光龙。次年又在小刀会统一领导下，率义军攻占嘉定，揭开上海小刀会大起义序幕。后参加上海义军队伍，被任命为女将军。

洪宣娇　　太平天国女军统帅，在牛排岭等战役中显示出卓越的指挥才能。

苏三娘　　早年率天地会两千多山堂兄弟大战地主团练，屡挫敌锋，后皈依拜上帝会，参加金田起义，成为太平天国女军重要将领。

中国古代几乎历次农民战争都有妇女参加，其中发挥较大作用的也不止上述提到的几位，吕母天凤四年（公元17年）起义之前始建国元年（公元9年）便有长安女子碧单枪匹马拦截王莽，让他交出政权；之后地皇二年（公元21年）又有平原女子迟昭平“聚数千人在河阻中”。[1] 金末红袄军中有女子统率的杨妙真部。明

---

1 《汉书·王莽传》。

万历乙未（1595年）丙申（1596年）年间，霸州文安之间一诨名“母大虫”的健妇，“能于马上用长枪，置一豆于地，驰骑过之下，一枪则剖为二，再驰再下，则擘为四，其精如此。遇之者不知其能，或与格斗，必为所杀，横行者三四年”。[①] 清中期与苏三娘联合作战的还有贵县天地会首领邱二嫂。至于太平天国义军中更有傅善祥、杨水娇、胡九妹等一批妇女领袖。这些加入造反行列的女首领分别在宣传、鼓动、组织、后勤以至冲锋陷阵、指挥作战等方面显示出非凡才能，她们同样是古代中世纪杰出的政治家、军事家，而且更为可贵的，她们同时是反抗剥削压迫、反抗正统妇礼摧残的大智大勇的革命家。

2. 古代中世纪女子人才简表

为了便于对古代中世纪女子人才有一系统、完整的了解，并为进一步统计分析提供方便，特在以上分类举要所列名单基础上略作增删，制一女子人才简表。简表统一按时代顺序综合排列，其中“时代”一项精确到朝代，兼跨两代者按其主要活动时间定位。女子一生中身份每有变更，“身份”栏择其一生中最有影响的填写。另设“家庭情况”栏，以对其成长环境有所了解，为分析成才原因提供依据。举凡所填各项均得有史料根据，不详者空缺。需要说明的是，本表确定人选除考虑影响、贡献大小外，还适当兼顾从不同类型人才中选择有代表性的人物收入，对各类型人才之间取舍宽严的把握很难均衡，例如文学艺术方面的人才便所遗甚多，因而并不能完全反映各类人才之间数量多寡的差别。在进行相关分析时，我们将考虑这一因素，并尽量利用《古今图书集成》等文献典籍中有关类别的资料加以统计，

① 《万历野获编》卷29。

互相补充参照。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
妇　好	商	后妃	政治、军事	丈夫为商王武丁。
姜　后	西周	后妃	政治	齐侯之女，丈夫为周宣王。
卫　姬	春秋	后妃	政治	卫侯之女、齐桓公之夫人。
齐　姜	春秋	后妃	政治	齐桓公之宗女，晋文公之夫人。
许穆夫人	春秋	后妃	政治、文学艺术	卫宣公之女，许穆公夫人。
樊　姬	春秋	后妃	政治	楚庄王夫人。
敬　姜	春秋	官宦妻	政治、教育	鲁大夫公父穆伯妻。
虞　姬	战国	后妃	政治	齐威王之姬。
钟离春	战国	后妃	政治	齐宣王之后。
宿瘤女	战国	后妃	政治	采桑之女，齐闵王之后。
孤逐女	战国	官宦妻	政治	孤女，后为齐相之妻。
庄　姪	战国	后妃	政治	县邑之女，楚顷襄王夫人。
巴蜀寡妇清	秦	寡妇	经济	富室之家，数世擅丹穴之利。
吕　雉	西汉	皇太后	政治、经济	汉高祖刘邦皇后、汉惠帝母。
羲　娥	西汉	儒生女	思想文化	秦博士伏生女。
卓文君	西汉	文人妻	文学艺术	大富商卓王孙之女，文学家司马相如妻。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
刘细君	西汉	和亲公主	政治	江都王刘建之女，以公主身份嫁乌孙王。
解　忧	西汉	和亲公主	政治	楚元王刘戊孙女，以公主身份嫁乌孙王。
冯嫽	西汉	宫官	政治	原为解忧公主侍者，“能史书，习事”，后嫁乌孙右大将为妻，并曾以汉使者身份出使乌孙。
陈宝光妻	西汉	工匠	科技工艺	工匠陈宝光之妻。
王　嫱	西汉	和亲公主	政治	汉元帝宫女，以公主身份嫁匈奴呼韩邪单于。
班婕妤	西汉	妃嫔	文学艺术	左曹越骑校尉班况之女。
吕　母	西汉	寡妇	起义领袖政治	资产数百万，其子为乡官游徼。
马皇后	东汉	皇后	政治、教育	伏波将军马援女，光武帝刘秀皇后，章帝太后。
班　昭	东汉	官宦女	思想文化、教育	史学家班彪女，班固妹。
邓　绥	东汉	皇太后	政治、教育	和帝皇后，殇帝、安帝太后。
徐　淑	东汉	官宦女	文学艺术	其夫秦嘉曾举上计椽，除黄门郎、能诗。
蔡　琰	东汉	学者女	思想文化文学艺术	大学者、文学家蔡邕之女。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
赵夫人	三国	妃嫔	科技工艺	吴王孙权夫人。
左　芬	西晋	妃嫔	文学艺术	大诗人左思之妹，晋武帝贵嫔。
苏伯玉妻	西晋	官宦妻	文学艺术	官宦苏伯玉妻。
荀　灌	西晋	官宦女	军事	平南将军荀嵩之女。
宋夫人	东晋	官宦女	思想文化、教育	儒学世家。
韩夫人	东晋	官宦妻	军事	夫家世代为名将。
鲍　潜	东晋	道姑	科技工艺	南海太守鲍倩之女，道教创始人葛洪妻。
卫　铄	东晋	文人女	文学艺术	书法世家。
苏　蕙	前秦	官宦妻	文学艺术	陈留县令苏道质女，安南将军窦滔妻。
谢道韫	东晋	官宦女	文学艺术	安西将军谢奕女，王羲之儿媳。
毛　氏	前秦	妃嫔	军事	前秦符登妻。
李　秀	东晋	官宦女	军事	宁州刺史李毅女。
张　氏	(南朝)宋	女郎中	科技工艺	走方郎中唐赐妻。
鲍令晖	(南朝)宋	文人妹	文学艺术	著名诗人鲍照之妹。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
韩兰英	(南朝)齐	宫廷博士	教育	
文明太后	北魏	皇太后	政治、经济	文成帝皇后，孝文帝太皇太后。
刘令娴	(南朝)梁	官宦妻	文学艺术	文学世家，兄弟子侄七十余人都能写文章。晋安太守徐悱妻。
冼夫人	南朝末隋初	谯国夫人	政治、军事	岭南俚族首领，罗州刺史冯宝妻。
平阳公主	唐	公主	军事	唐高祖李渊女。
徐惠	唐	妃嫔	文学艺术	唐太宗充容。父徐孝德教其自幼读书，妹亦能文。
长孙皇后	唐	皇后	政治、教育	隋右骁卫将军长孙晟之女，唐太宗皇后，幼喜读书。
文成公主	唐	和亲公主	政治	唐宗室女，以唐太宗公主身份嫁吐蕃松赞干布。
陈硕真	唐	村妇	起义领袖 政治、军事	信奉道教。
武曌	唐	皇帝	政治、经济	工部尚书武士彟女，唐高宗皇后，中宗、睿宗太后，后称帝。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
上官婉儿	唐	妃嫔	政治、文学艺术	初唐诗人上官仪孙女，自幼配入宫廷，后为中宗昭容。
杨玉环	唐	妃嫔	文学艺术	唐玄宗贵妃。
江采苹	唐	妃嫔	文学艺术	唐玄宗妃。
公孙大娘	唐	艺人	文学艺术	唐玄宗梨园乐舞艺人。
郑　氏	唐	官宦妻	教育	陈邈妻，其侄女为永王妃。
牛应贞	唐	文人女	思想文化	学者牛肃女。
杨　氏	唐	官宦妻	军事	项城县令李侃妻。
晁　采	唐	文人妻	文学艺术	书生文茂妻。
李　冶	唐	女道士	文学艺术	出生于诗书之家，与陆羽、刘长卿等文人名士交往频繁。
杜秋娘	唐	宫廷女官	文学艺术	镇海节度使李锜侍妾，后入宫任宫中女官，相继主管宜春院、担任皇子傅姆。
宋若莘 宋若昭	唐	宫廷女官	教育	儒学世家，五姐妹俱有才学，全部入宫。
薛　涛	唐	歌妓	文学艺术	与元稹、白居易、杜牧、刘禹锡等名流文士来往唱和。
刘采春	唐	歌妓	文学艺术	伶工周季崇妻，与元稹等名士唱酬交往。
胡　愔	唐	女道士	科技工艺	

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
鱼玄机	唐	女道士	文学艺术	与温庭筠等著名诗人为文字友。
步非烟	唐	官宦妾	文学艺术	府吏武公业妾。
杨　氏	五代	官宦妻	经济	内衙指挥使李嗣昭妻。
黄崇嘏	五代	女扮男装	政治	父母早亡。
花蕊夫人	五代	妃嫔	文学艺术	后蜀孟昶妃。
述律平	辽	皇后	政治	辽太祖皇后，太宗皇太后。
预　氏	宋	工匠女	科技工艺	父预浩为著名建筑师。
刘皇后	宋	皇太后	政治	宋真宗皇后，仁宗皇太后。
萧　绰	辽	皇后	政治、军事	辽景宗皇后，圣宗皇太后。
萧观音	辽	皇后	文学艺术	辽道宗皇后。
魏　玩	宋	官宦妻	文学艺术	尚书右仆射曾布（曾巩弟）妻。
梁红玉	宋	官宦妻	军事	父为边疆武官，曾当歌妓，丈夫韩世忠为抗金名将。
李清照	宋	文人女	文学艺术	父李格非颇有文名，为“后四学士”之一；母亲是状元王洪辰孙女，丈夫赵明诚亦为著名学者。
赵定母	宋	官宦母	教育	
朱淑真	南宋	官宦女	文学艺术	父曾宦游浙西，喜收藏金石、书画、古玩。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
吴淑姬	南宋	士人妻	文学艺术	
严蕊	南宋	名妓	文学艺术	与太守唐仲友等交往密切。
苏小娟	南宋	歌妓	文学艺术	与士大夫文人交往密切。
黄道婆	宋末元初	农妇	科技工艺	幼时家贫，卖做童养媳，漂零崖州学艺。
张玉娘	宋末元初	官宦女	文学艺术	提举官张懋女，世代书香。
察必	元	皇后	政治	元世祖皇后。
元严	元	女道士	文学艺术	文学家元好问之妹，后诏为宫教。
蛇节	元	彝族首领	起义领袖政治、军事	贵州水西土官阿那妻。
韩医妇	元	女医	科技工艺	
管道升	元	官宦妻	文学艺术	著名书画家赵孟頫妻。
朱帘秀	元	名伶	文学艺术	与元曲家卢疏斋、胡紫山、关汉卿等唱和交往。
顺时秀	元	名伶	文学艺术	与学士王元鼎交往密切。
孙淑	元	文人妻	文学艺术	元曲家孙周卿女，诗人傅若金妻。
郑允端	元	文人妻	文学艺术	父兄世尚儒业，夫家亦为文献故家。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
马皇后	明	皇后	政治、教育	明太祖朱元璋皇后。
奢　香	明	彝族首领	政治	彝族首领贵州宣慰司使霭翠妻。
徐皇后	明	皇后	教育	中山王徐达女，明成祖皇后。
唐赛儿	明	农妇	起义领袖 政治、军事	信奉白莲教。
朱妙端	明	文人妻	文学艺术	父朱祚做过教官，兄任太仆寺丞，丈夫周济为福建光泽教谕。
瓦氏夫人	明	壮族首领	军事	父为广西归顺州知州，丈夫岑猛为田州府指挥同知。
黄　娥	明	文人妻	文学艺术	工部尚书黄珂女，文学家杨慎妻。
钟　金	明	忠顺夫人	政治	鞑靼部盟主顺义王俺答汗夫人。
谈允贤	明	女医	科技工艺	名医世家。
徐德英	明	官宦女	思想文化	徽丞徐廷龙女。
梁小玉	明	名妓	思想文化 文学艺术	与士大夫文人交往密切。
马守真	明	名妓	文学艺术	与王百谷等文人学士交谊颇深。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
沈宜修 叶纨纨 叶小纨 叶小鸾	明	官宦妻女	文学艺术	沈宜修丈夫叶绍袁为天启进士，曾任工部主事，颇负才名。夫妇三女合家能诗文。
文俶	明	文人妻	文学艺术	七代以诗文书画传家，高祖文征明为“明四家”之一，丈夫赵灵均亦为“吴中高士”。
秦良玉	明	女将军	军事	岁贡生秦葵女，石柱宣抚使马千乘妻。
梁孟昭	明末	文人妻	文学艺术	著名文人进士茅坤曾孙媳，文学茅九仍妻。
王相母	明末	官宦母	教育	儒学世家，《女四书》编者王相之母。
顾若璞	明末清初	文人妻	经济、思想文化、文学艺术	家学渊源，四世有文名。丈夫黄东生亦工古文词。
阮丽珍	明末清初	官宦女	文学艺术	其父阮大铖精通音律、擅长词曲。
柳如是	明末清初	名妓	文学艺术	曾为名妓徐佛养女，与张溥、陈子龙等名士交往密切，后嫁“当今李杜”钱谦益。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
方维仪	明末清初	官宦女	文学艺术教育	父方大镇官至大理寺卿，弟方孔炤、姐方孟式均富文才。
陈圆圆	明末清初	名妓	文学艺术	后为吴三桂次妃。
李　因	明末清初	官宦妾	文学艺术	丈夫葛征奇崇祯初进士，著名文人。
黄媛介	明末清初	文人女	文学艺术	儒学家庭，兄、姐均有文才，与吴梅村、柳如是等为文字友。
孝庄文皇后	明末清初	皇太后	政治	清太宗皇太极庄妃，清世祖皇太后，清圣祖太皇太后。
顾伯露母韩希孟张来妻	明末清初	名匠师	科技工艺	织绣世家。
王端淑	明末清初	文人妻	文学艺术	宗伯王季重女，贡士丁睿子妻，姐静淑亦能诗文。
林以宁	清	文人妻	文学艺术	进士林纶女，监察御史钱肇修妻，“蕉园诗社”成员之一。
徐　灿	清	文人妻	文学艺术	父为光禄丞徐子懋，丈夫陈之遴为明崇祯进士、清弘文院大学士。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
王天真	清	官宦母	思想文化	其子曹梦麟为都均教谕河南知县。
顾二娘	清	工匠	科技工艺	其公爹顾德麟为制砚名家。
倪瑞璇	清	文人妻	文学艺术	书香门第，幼从舅父读书，丈夫徐起泰于教馆任职。
李晚芳	清	官宦妻	思想文化、教育	儒学世家，五兄一姐俱通文墨。
陈端生	清	官宦女	文学艺术	姐妹三人自幼接受祖父太仆寺卿陈兆仑“诗教”，三妹长生为袁枚女弟子。
王贞仪	清	官宦女	科技工艺	祖父王者辅曾任宣化知府，世代书香。
席佩兰	清	文人妻	文学艺术	进士孙原湘妻，袁枚女弟子。
孙云凤 孙云鹤	清	官宦女	文学艺术	四川观察使孙春岩之女，均为袁枚女弟子。以下云鸾、云鸿、云鹄、云鹏诸妹俱能诗文。
王　筠	清	官宦女	文学艺术	乾隆进士王元常女。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
王聪儿	清	贫女	起义首领 政治、军事	幼年卖艺，丈夫齐林为荆襄地区白莲教首领。
汪　端	清	文人女	文学艺术	父、祖博学工诗，从小由姨母（女诗人梁德绳姐）传授诗学，公爹为提倡女子文学的陈文述。
吴　藻	清	商人妻	文学艺术	陈文述女弟子。
顾　春	清	官宦妾	文学艺术	宗室贝勒奕绘侧室。
江　蕙	清	文人女	科技工艺	其父江海平曾编辑《楞园丛书》二十五种。
周秀清	清	村女	起义领袖 政治、军事	上海天地会首领周立春女。
洪宣娇	清	村女	起义领袖 政治、军事	洪秀全妹，西王萧朝贵妻。
傅善祥	清	文人女	起义领袖、政治	诸生傅槐女，少失双亲，由兄嫂抚养。
苏三娘	清	艺人女	起义领袖 政治、军事	父亲闯江湖教拳卖艺，后入天地会。丈夫苏三相亦为天地会首领。

姓名	时代	身份	人才类型	家庭情况
邱心如	清	文人女	文学艺术	娘家世敦儒教，丈夫为潦倒儒生。
程蕙英	清	文人女	文学艺术	出身名门，家道中落。
张缙英	清	官宦女	文学艺术	知县张三奇女，缃英、纶英、纨英诸妹亦有文才。
沈善宝	清	官宦妻	文学艺术、教育	父沈学琳为州判，丈夫武凌云曾做太原知府。

3. 对女子人才的统计分析

(1) 女子人才的行业类型分布

依据女子人才简表，女子人才在各行业分布状况按人数多少顺序排列如下：[1]

文学艺术	72
政治	43
军事	19

---

[1] 简表中起义领袖分别归入政治、军事等类，兼具不同类型才华者重复计算。

教育	17
科技工艺	15
思想文化	10
经济	6

由于简表对文学艺术等个别领域人才选录标准掌握相对偏严，女子人才的行业分布无法用百分比显示。但以上排列顺序还是客观反映了女子人才分布的大致轮廓。其中若干值得注意的情况，扼要提示说明如下：

①文学艺术人才占据绝对优势

文学艺术是比其他门类更加适宜古代女子驰骋才华的领域。此类人才不仅位居第一，而且绝对数字和在各类人才中所占比例都要远远大于简表的统计。成书于清康雍之际的大型类书《古今图书集成》中《闺藻部·列传》汇集清朝以前历代以词藻文才著称的女子计 233 人，而《闺识部·列传》所录同期见识卓越的才女一共只有 112 人。胡文楷《历代妇女著作考》辑录清代以前正式出版过著作的女子达 356 人，如计至清末更有将近四千之多。这些妇女著作几乎全都是诗词一类的文学作品。再加上历代歌舞、戏曲、杂技名艺人，数字更加难以计量，仅元末《青楼集》所载元代著名女艺人便有一百多名。

②政治领域人才何以位居第二

政治领域人才的数量虽不能与文学艺术类抗衡，但比起其它门类还是具有明显优势。这显然是因为家国同构的社会土壤为主妇、特别是后妃、太后多少提供了一些施展才华的机缘。在君主集权和皇位世袭的家天下体制下，赋予后妃在皇帝病重不能视朝或幼帝继位之际临朝摄政的

权力，是为了防范皇权不致落入他姓不得已而为之的权宜之计。“牝鸡司晨，惟家之索”的诅咒之所以被历代统治者奉为科条历久不衰，实在是因为宗法宗族体制终究无法堵死枕边效应、母后垂帘之类女子干政的“漏洞”。于是历史上总有一些女子得天独厚，竟在宗法社会的隙缝中拓出一片成长发展的绿洲。

③军事人才名列第三的启示

“国之大事，在祀与戎”。征战频繁的古代中世纪把无数血肉之躯不分男女一齐卷入血肉横飞的沙场，从而为一些女子提供了接受战火洗礼的机遇，结果反而在最不适宜女子从事的戎马杀伐中磨炼出一批杰出的军事人才。当正统女教戒条被严酷的战争轰击得荡然无存时，女子竟然也有可能磨炼成驰骋疆场的将帅之才，这应该是探析古代中世纪女子成长原因的一个引人注目的例证。

④关于教育与科技工艺人才并列第四的说明

教育与科技工艺方面人才的数量大致处于并列第四的地位。这里的教育人才并未把一般个体家庭中教子成才的名母计算在内，否则人数将大大增多。科技工艺人才主要是那些生产技艺精湛，包括在生产实践中有所发明创新的劳动妇女。这方面人才的数量本应排位更加靠前。特别以女子为主力的丝、棉纺织等部门在应用科学、工艺技术方面取得的诸多重大发明创新，更多凝聚了女子的智慧和汗水。在这方面做出突出贡献的女子远不止陈宝光妻、黄道婆、韩希孟等几位。马克思在《资本论》中谈到纺纱机器发明前欧洲工业发展情况时说:“要找一个能够同时纺两根纱的纺纱工人，并不比找一个双头人容易。”而在黄道婆去世后十几年，成书于元皇庆二年（1313年）的《农书》中便已经有妇女使

用脚踏纺车同时纺出五根纱的图景。只是囿于统治阶级及其御用文人鄙视劳动妇女、轻视生产劳动的偏见，极少为她们立传，遂至湮没无闻。至于自然科学基础理论研究领域，对古代女子来说，可谓足迹罕至。像王贞仪这样在广博范围有所建树的女子，为中国历史上所仅见；而即使是王贞仪的著述也还算不上是重大科研成果。另一位江蕙实际上只是业余天文爱好者的水平。就是医学方面有所成就的女子，也都属于在医疗实践中总结出一些绝招、验方，并未能上升到医学理论的高度。

⑤科学研究和经济管理人才叨陪末座

思想文化领域的人才相当于社会科学方面的学术研究人员。古代中世纪在这方面的女子人才几乎清一色因继承传授绝学有所贡献而著名，极少取得创造性成就。如《玉镜阳秋》述及女子治学特点所指出："女子攻词章者多，研义理者寡。史特称崔舒母师通九经，韦逞母宋传《周官》，卢道虔妻元讲《老子》，亦未闻其见之撰述也。此外则班姬、赵母，各注《列女传》。班又注兄固《幽通赋》，夏云英为《女诫衍义》而已"，因而一旦见到温琬这样"能通孟氏（孟子）书，为之训故"的女子，便不禁赞叹"顾不伟哉"！清代著名学者王士禛对顾若璞热衷于河漕、屯田、马政、边备诸大计也倍觉惊诧，称赞道："副笄中乃有此人，亦一奇也！"《玉镜阳秋》的评论大体反映了古代中世纪女子治学的基本状况。女子在社会科学、思想文化领域的成绩主要限于传述注疏。从她们的著作中也可看出，除班昭续补《汉书》八表一志（天文志）以及班昭、明仁孝文皇后、王相母等人的某些女学著作，几乎再也看不到带有创造性见解的成就，甚至未曾留下较有影响的思想理论或一家之言。而经济领域除女主施政涉及到经济政策有所建树外，女子根本没有专职在国家机构中理财经商的机会。中国古代在这两方面

的女子人才和自然科学理论研究领域的女子人才一样，只能是凤毛麟角，叨陪末座。

（2）女子人才的时代分布

时代 类型	先秦	秦汉	三国两晋南北朝	隋唐五代	宋（含辽金）元	明清
政治	12	7	2	6	3	4（其中明 3）
经济		2	1	2		1
军事	1		5	3	3	7
教育	1	3	2	4	1	6
科技工艺		1	3	1	3	7
思想文化		3	1	1		5
文学艺术	1	4	7	13	14	33（其中明 18）
起义领袖		1		1	1	6
总计	12	16	18	25	23	57

根据女子人才简表制作的此表。除起义领袖不再同时计入政治类外，其余兼具不同类型才华者均重复计算，但在各时代各类人才总计一栏，只按一人计数。

以上女子人才时代分布表清楚地显示出各时段女子人才总数大体按时序逐渐递增的趋向。其中尤以文学艺术人才的递增最为典型。由于年代久远早期典籍每多散佚不存以及明清时期人口总

数大大超过先秦等因素，这种人才递增趋向大体符合历史事实。但值得注意的是在政治类人才中却出现了递减的相反趋向，先秦女子政治人才反而明显多于明清，先秦秦汉时期也远多于宋元明清时期。这究竟是因辑录人选时的随意性或各时段划分年限长短不一造成的误差，还是反映了隐藏在这些数字变迁背后的某些影响女子人才成长的深刻社会原因？在这个问题上《古今图书集成》闺藻部和闺识部两类才女的时代分布状况为我们提供了一组较为客观的参照数据。

《古今图书集成》闺藻部闺识部两类才女时代分布表

时代 类型	先秦	秦汉	三国两晋南北朝	隋唐五代	宋（含辽金）元	明
闺藻部		7	16	52	64	94
闺识部甲	38	7	17	7	19	24
闺识部乙	49	13	36	30	43	31

上表《闺藻部》和《闺识部甲》所列数字分别为该两部“列传”所录才女人数，《闺识部乙》为该部“列传”和“纪事”两部分所载才女人数之和。《古今图集成》系康熙末年蒋廷锡等奉敕据当时所能见到的历代典籍分门别类编成的大型工具书，从材料甄选的角度来看最为广博严密，比较客观可靠。该书闺藻、闺识两部才女辑至明末，先秦与明相比分别为：

闺藻部　　先秦 0<明 94

闺识部　　先秦 49>明 31

而笔者据女子人才简表所编时代分布表政治、文学两类人才同期相比则为：

文学艺术人才　　先秦 1<明 18

政治人才　　先秦12＞明3

《古今图书集成》闺藻部所录基本上是富于才藻的文学女子，比简表文学艺术类人才范围略窄，但性质相类。闺识部所录才女比简表政治类人才范围要宽，而在侧重以才识见解取人这一点上又有相近之处。根据来源不同的两种材料统计出的数字都一致显现出共同的变化趋向；而且把政治、文学两类人才置于同一时段加以比较，本身已排除因时段划分长短不一造成的误差，这就更加证明这种变化趋向的真实可靠。随着造纸、印刷技术的发明推广和女子教育的日渐普及，文学艺术类才女逐代增多；而与此同时以才识见解著称的政治型人才却反趋衰减凋零，这一奇特而又确凿无疑的事实将是下文探讨影响女子成才的因素和对正统女教进行评估的一个重要出发点和依据。

（3）各类女子人才的身份及家庭情况

类型 身份及家庭	政治	经济	军事	教育	科技工艺	思想文化	文学艺术	总计
后妃	23	3	3	5	1		9	32
官宦文士之家	3	2	6	9	2	8	47	70
公主	4		1					5
宫官女师	1			3		1	2	6
名妓女伶						1	10	10

道姑					2		3	5
工匠技师之家					9			9
少数民族首领	5		3					5
富户商人之家	1	1					1	3
贫家	5		6		1			7
女扮男装	1							1

本表系据女子人才简表分类统计制作，以期为分析各类女子人才与其身份及家庭状况之间的关系提供依据。简表中兼具多种才华者，在不同类型中重复计算，“总计”一栏各阶层人数则按一人次实际人数统计。表中所谓“官宦文士之家”、“工匠技师之家”、“富户商人之家”，实即官宦文士之妻、女或母亲（工匠、商人之家等亦同），既是本人身份，又反映了家庭情况。这是古代中世纪妇女依附于家庭，从属于父、夫、子，罕能独立状况的真实反映。因而本表所列项目笼统称之为“身份及家庭”。之所以官宦与文士同列一栏而不加区分，是因为古代中国“学而优则仕”，得以科举做官的基本上都是学者文士。辽、元、清等朝少数民族后妃已计入“后妃”栏的，不再列入“少数民族首领”栏。

从这份统计资料可明显看出：后妃、公主在政治人才中占据压倒多数；官宦文士之家是文学艺术、教育、思想文化方面人才的主要“发源地”；科技工艺人才则几乎为出自工匠技师之家的女子所垄断。此外，名妓女伶中不乏文学艺术天才；道姑中兼出文学艺术、科技人才；少数民族首领和贫家女子均在政治、军事两方面涌现出一些出类拔萃的人物。在这些统计数字的起伏变化后面都相应能找到一定的内在依据，这将是下文我们所要重点探讨的问题。另有清代《玉台书史》、《玉台画史》两本传记分别依据

正史、方志、墓志铭、神道碑、别集、野史笔记为历代在文学艺术领域青史留名的女子立传。二书均按传主不同身份分门别类。其中汤漱玉《玉台画史》辑录女画家 209 人（别录 12 则不计），划分四类，分别为：

宫掖	21 人	名媛	130 人
姬侍	17 人	名妓	41 人

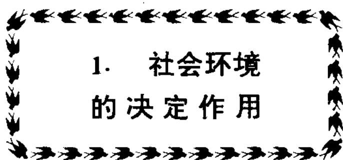
厉鹗《玉台书史》收女文学家 206 人（杂录 3 人、灵异 2 人不计），分类情况如下：

宫闱	49 人	女仙（附尼）	8 人
姬侍	12 人	名媛	104 人
名妓	33 人		

这两份据清人著述原始分类做出的统计数字，也为我们分析女子成才原因提供了可靠的原始依据。

二、古代中世纪影响女子成才的原因

构成人才的基本要素，大而言之包括德、智、体三个方面，而影响成才的因素更是一个包括环境、遗传、教育以及主体能动作用等多层次、多方面、整体相关发展变化的复杂系统。鉴于时代久远，材料缺略，我们对这一问题的考察将集中在女子的才、学、识——认识、改造世界的能力及其业绩这一人才的本质特征上，侧重从社会环境、教育及主体能动作用三个方面加以探索。



客观物质世界是人被创造出来并赖以生存受其制约的基本前提。自从人类诞生之后，社会环境便与自然环境一起成为影响制约人类生存发展的基础，并且在制约人们成才方面影响更加直接密切，至为关

键。对社会环境的考察又可分宏观时代背景和微观具体成长发展环境两个层次展开。

（1）时代背景与人才成长氛围

宏观时代背景指某一历史时代的生产力发展水平、社会结构、政治经济制度、科学文化教育水平及民族文化传统等决定人们生存发展的总体社会环境。生活于古代中世纪宗法宗族社会结构中的女子被排除出国家政权机构以及主要经济、生产部门之外，退缩于家庭一隅，这就在很大程度上剥夺了她们参加社会实践并从中得到锻炼增长才干的机会和可能。上节对女子人才状况的有关统计表明，女子在经济管理部门人才奇缺；政治领域涌现出的一些人才则主要集中在具备后妃、少数民族首领、起义领袖等特殊身份的女子群体中。事实上并非女子天生不适宜此类工作，传统社会“女治乎内”、料理家政的实践，也使一些主妇养成一定管理能力。明王世贞曾撰文记述其伯母龚孺人掌理家政的情形：

> 孺人质明盥栉坐寝堂，男女大小数千指旅见，各报所业。孺人摘其尤惰者与扑；而勤者为劳苦，手治卮酒调瀡修饮之。既退，其饮者忻忻动颜色相勉自负，其见扑者望而自质责曰：“奈何不与主人姥力作而欲壹卮酒得乎！”即孺人所任使无弗称材。陆字畜牸蹄角以百计，水孳鱼鳖以石计，圃人治果蓏芥蔬以顷计……其羡时赢缩而息之，醯酱盐豉不食新者，手植之木可梓而漆，寸石屑瓦必任勿废，以故孺人不离寝而子母之利归焉……然孺人老，渐厌，罢家政，日诵读佛书，入益寡而子姓间

以私耗，其藏益单。始，女婢列侍孺人，惴惴重足立，相戒无敢出声，以严孺人故。而最后稍稍狎不校也。曰："吾向者乌得不严，今老矣，吾且听吾子孙耳。"[①]

读了这则材料，不禁使人联想起《红楼梦》中王熙凤和探春治理荣国府的情景。在家国同构的宗法宗族社会中，持家与治国经邦之间确有不少相通相近之处。另如辽太师适鲁之妹耶律常哥曾作文以述时政，极有见地，其文云：

君以民为体，民以君为心。人主当任忠贤，人臣当去比周，则政化平阴阳顺。欲怀远则崇恩尚德，欲强国则轻徭薄赋。四端五典为治教之本，六府三事实生命之民。淫侈可以为戒，勤俭可以为师。错枉则人不敢诈，显忠则人不敢欺。勿泥空门崇师土木，勿事边鄙妄费金帛。满当思溢，安必虑危。刑罚当罪则民劝善，不宝远物则贤者至。建万世磐石之业，制诸部强横之心。欲率下则先正身，欲治远则始朝廷。[②]

如此政见卓绝、才华横溢，却"年七十卒于家"，老死而不得施展。以龚孺人、贾探春、耶律常哥之精明干练、远见卓识，如若置之高位，委以重任，不难做出"奇操传业加丈夫"[③]的成就，但是正如康有为针对"万国卿相尽是男儿，举朝职官未见女子"状况发表感慨所说：

然若敬姜之德行，岂不胜于世禄之季孟而足备卿士；班昭之才学，岂不胜于纨袴之梁不疑而足备尹长；冼夫人、秦良玉之威镇百蛮，岂不胜于骄蹇之庄贾、赵括而

---

① 王世贞：《龚孺人小传》，转引自《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺职部》。

② 《辽史·列女传》。

③ 王世贞：《龚孺人小传》。

足任将帅；辛宪英之清职，岂不胜于昏愚之曹爽而足参谋议；宋若宪之经学，岂不胜于阉宦之鱼朝恩而足任师儒；李易安之记诵词章，岂不胜于没字碑之窦参而足为文学侍从……才能称职，则女子与男子何择焉！乃身男子也，则虽庸騃愚稚可为公卿；身女子也，则虽圣神文武不得仕宦。匪独秉钧开藩不得蒙大任，乃至胥徒府史不得备奔走，岂无量数之女子无一人胜府史之任耶！[①]

古代中世纪女子不得居官任职涉足官府政治经济活动的宗法规条，使无数龚孺人、探春、耶律常哥徒抱满腹经纶而无用武之地，从根本上阻断了女子通过参加社会实践得到锻炼提高这一主要成才之路。唯有宗法社会所认可的母后垂帘为女子从政留下了一线余地，于是遂有“中国宋之宣仁，明之慈圣，皆以女主临朝而致承平；若后汉之临朝六后，有若定例”，至于吕后、武则天，更“其才术控制天下，有若缚鸡弄丸”，在后妃中锻炼成就出了一批杰出的女政治家。她们无非是有幸获得母后摄政机会的龚孺人、耶律常哥、贾探春！针对吕后、武则天等女主“若使平世顺流，以任宰执藩镇，其才岂减于李德裕、张居正哉”而反不可得的奇怪现象，康有为又发问道：“夫大任莫如帝王，反许为之；小官莫如吏士，则不许为。岂能为帝王而不能为吏士耶，是又何欤？”[②] 其实道理很简单，一旦提供任职实践的机会，虽如帝王之大任，女子亦能“有若缚鸡弄丸”，胜任愉快；而“不许为”三字，则是造成虽“能为帝王而不能为吏士”、压抑摧残了无数女子人才的根本原因所在。

古代中世纪把妇女活动空间禁锢在家庭四壁的规条，也直接影响限制了女子人才在其它领域所取得成就的高度和广度。即以

---

① 康有为：《大同书》第127页，古籍出版社1956年版。

② 康有为：《大同书》第127页。

相对较适宜女子显露才华的文学领域为例，女子作品无论质量还是数量都远远不能和男子相匹敌。据有的学者统计，南朝梁钟嵘的《诗品》评介一百二十二位诗人，其中女子只有四人，不到百分之四。昭明太子编《文选》三十卷，入选女作家作品仅曹大家(班昭)、班婕妤各一篇。《全唐诗》总共九百卷，女诗人作品只十一卷。元钟嗣成《录鬼簿》、明朱权《太和正音谱》两书共记元杂剧散曲作家约三百四十人，竟无一名女子。[①] 坊间流传的女子作品绝大多数为风花雪月泄愤遣愁之作，甚或无病呻吟，如清桂蓴女史序《奁制续汹》所说："矧吾侪者，缣缃非职，针线是闻，间有吟咏，亦聊以适情耳"，并无多少价值可言。本来女性感情细腻，擅长抒发渲泄感情，在文字表达上如苏蕙之回文织绵亦堪称工巧绝伦，影响其文学价值的主要原因在于女子"僻处深闺，非有名山大川以瀹其性灵，非有良朋益友以辨其正伪，而且操井臼，事针黹，米盐琐屑，扰其心思，籍非天资明敏高才颖悟者，且不知风雅为何事"。[②] 正像谭正璧先生曾经指出过的：文学力作"需反映广阔的社会和人生，而有文化的妇女皆被封建绳索捆绑于丰富多采的政治、生活之外，裹足于幽阁深闺之内，缺乏深入生活、观察社会和了解人生的条件，巧妇难为无米之炊，无怪乎她们于此勉为其难"，而个别斐然有成者，则缘于"偶然她们突破藩笼，如蔡琰、王嫱之绝塞长征，李冶、薛涛之浪漫交际，李清照、朱淑真之颠苦流离，便充实了她们的干枯的生命，助长了她们蕴藏未露的天才的发展，使她们都得在中国文学史上占一位置"。[③] 文学

---

① 参见江民繁、王瑞芳：《中国古代才女小传》卷首语，浙江文艺 1984 年 6 月版。

② 《国朝闺秀香咳集》戴鉴序。

③ 参见谭正璧：《中国女性文学史话》第 21、18 页，百花文艺出版社 1984 年 12 月。

领域如此，其他领域也不例外。

与不许女子为官从政相应，古代中世纪科举考试的大门始终对女子关闭，即使由于某些特殊机缘使女子具备一定的才学，也没有通过考核选拔入仕充分发挥才华的机会。亦如康有为所说：

> 夫以孝而论，孰若救父之缇萦；以廉而论，孰若挥金之柳氏母；以秀才而论，孰若邓后、班昭、谢道蕴；以贤良有道而论，孰若仪法钟、郝；以进士而论，诗词孰若李易安；以明经而论，经学孰若宋若荀。其视男子"举秀才不读书，举孝廉父别居"者，则逆贪愚陋，苟窃高科；不幸现女子身，则虽至德通才，不许预试，不平孰甚焉！[①]

陈登原《国史旧闻》曾引惠栋《松崖笔记》"明初知书妇女得举女秀才"的记载，认为"明初之事，事出偶然"。[②] 其实惠栋所说"女秀才"不过指宫中女官，并非朝廷正规科举名目。倒是宋代曾有女子参加童子科试的特例，但舆论哗然，旋即朝议罢斥，《宋会要》载其始末云：

> （嘉定五年）四月十一日，臣僚言："女童子吴志端会中书覆试，窃谓童子设科所以旌颖异、储器业也。本朝名公钜儒如杨亿、晏殊之伦载在史册，后世歆慕，今志端乃以女子应此科，纵使尽合程度，不知他日将安所用？况艳妆怪服遍见朝士，所至聚观，无不骇愕。尝考《礼记》，女子之职惟麻枲丝茧织纴组紃是务，又曰女子出门必拥蔽其面；志端既号习读而昧此理，奔走纳谒略无愧怍，其执以为词者不过淳熙间有林幼玉一人以九岁

① 《大同书》第129页。

② 《国史旧闻》第三分册第140页，中华书局1980年版。

中选……倘或放行覆试，必须引至都堂，观听非便，乞收还指挥，庶几崇礼化、厚风俗，若以其经国子监挑试，则量赐束帛以示优异。”从之。[1]

罢斥女童应试的根本理由是，朝廷设童子科的目的在于“储器业”，而女子应此科“纵使尽合程度，不知他日将安所用”?!既然不准女子为官从政，禁止参加科举考试便是顺理成章之事，个别女子偶遇较为优越的小环境通过主观努力具备了一定才干，也被弃置不用，甚或扼杀枯萎。如娄逞所抱怨的“有如此技还作老妪”[2]，致使一些才干不减于唐李德裕、明张居正等名相的女子人才虽欲“为吏士”而不可得。唐代女诗人鱼玄机目睹新科进士题名榜后曾愤懑不平地写下“自恨罗衣掩诗句，举头空羡榜中名”的诗句，辛文房《唐才子传》评论此诗：“观其志意激切，使为一男子，必有用之才。”[3]历史上也确曾有一些精于科举时艺的妇人。明代司马孙樾峰所以能“甲戌举南宫第一人”，便得力于“少时师傅，惟其长嫂所授”，其嫂“性严而慧，深于八比之业，决科第得失如影响，故樾峰受其教以取大魁”。另一位萧大茹“少时疏于制举业，屡试不第”，后来亦赖其妻不断点教，“阅其文辄涂乙之殆尽”、“扬扢改窜”、“日夜课之”，终于得举第八名。时人叹道：“孙之父为文恪宗伯，萧之父为汉冲会元，而义方之训反逊闺阁之玉成”，

---

[1] 《宋会要辑稿·选举十二》。又据明《留青日札》载，淳熙元年女童林幼玉求试，尽管“所诵经书四十三件并通”，也不过“赐为孺人”而已。《宛委余编》“宋孝宗时林幼玉、明武宗时林妙玉皆以女童应试，诏赐女进士”云云不确。即或“诏赐女进士”，也非正规科举进士，而属武宗有名无实的荒唐玩笑之举。

[2] 《诚斋杂记》。

[3] 鱼玄机：《游崇真观南楼睹新及第题名处》，《唐才子传》卷8。

如此“娴习时艺，评骘精确”，“即拥皋比何忝耶”?![1] 倘能一试科考，不难高中，却终因身为女子而不得有所作为。更有秦晋国(隆庆)妃幼而聪警，博览经史，聚书数千卷，其歌诗赋咏落笔则传诵朝野，脍炙人口，且“轻财重义，延纳群彦。士之寒素者赈给之，士之才俊者升荐之，故内外显僚多出其门，座客常满，日无虚席，每商榷古今，谈论兴亡，坐者耸听”，而“每读书至萧、房、杜传，则慨然兴叹，自谓有匡国致君之术，恨非其人也”。[2] 虽有匡治国家的才识与志向，亦因非男子而不得像萧何、房玄龄那样显露身手，唯撰《见志集》若干卷而别无作为。清代被誉为“嗣响易安”、“逼真《漱玉》遗音”的女词人吴藻，志大才高极有抱负，曾填《金缕曲》：

> 生本青莲界。自翻来几番愁案，替谁交代？愿掬银河三千丈，一洗儿女故态。收拾起断脂零黛。莫学兰台悲秋语，但大言打破乾坤隘。拔长剑，倚天外！

在《饮酒读骚图》杂剧（一名《乔影》）中又借剧中人谢絮才之口自称“生长闺门，性耽书史，自惭巾帼，不爱铅华”，“若论襟怀可放，何殊绝云表之飞鹏；无奈身世不谐，竟似闭樊笼之病鹤”，空有凌云壮志，却被“束缚形骸”，“只索自悲自叹罢了”。正如摆脱女身变为男子去建功立业只能是一种幻想，吴藻拔长剑“打破乾坤隘”的宏愿，终究在残酷的现实面前碰壁、幻灭。“欲哭不成还强笑，讳愁无奈学忘情”，终于在《香南雪北词》自序中不无心酸地向读者告别：“自今以后，扫除文字，潜心奉道，香山南，雪山北，皈依净土”，走上业师陈文述指点的避世逃禅之路。《香南

---

① 沈德符：《万历野获编》卷23，《妇人能时艺》。另据《静志居诗话》载：“孙文恪娶于杨，诸子登进士榜者四人，皆杨夫人教之。夫人精帖括，断决不爽。”

② 《全辽文》卷8，《秦晋国妃墓志铭》。

雪北词》刊刻于道光二十四年（1844 年），吴藻时年四十多岁，正是艺术上臻于鼎盛、创作最旺盛时期，从此嘎然止笔，便不再见到她的作品，才华横溢志高凌云的一代女词人，就这样过早从文坛殒落，被封建礼教吞噬。古代中世纪不知摧残埋没了多少龚孺人、贾探春、耶律常哥、秦晋国妃、吴藻这样的匡世奇才。

科举考试不仅在于“兴学选才，设科拔秀”，而且“人才以奖励而愈振，以荣名而愈修”，还同时发挥倡导奖励成才的作用。禁止女子科考，则不仅堵塞女子入仕为宦，同时兼有遏制女子成才的效应，“因失育才美俗之道”。[1] 传统社会既无需女子在政治、经济等主要社会生产、生活领域发挥作用，女子又被禁止应考做官，社会自然不必向她们提供与男子同等的正规受教育权利。除了个别女子幼年得与男童短暂共塾（所受启蒙教育内容尚有较大差别），女子一律不得进入官办国子监及府、州、县学就读。[2] 正统女教的内容也与男学迥不相同，不但专注于妇德，与“就业”成才毫不相关，而且还通过灌输种种妇礼，进一步捆绑住女子向学成才的手脚。这就使古代中世纪女子在很大程度上失去了通过教育培养人才这一有助于女子成才的又一重要因素。

从古代中世纪在提供实践机会、考核选拔人才、教育及社会氛围等总体背景上看，显然对女子成才极为不利。在这种大气候制约下，出现女子人才数量极少、质量整体上远较男子偏低的情况是极其自然的。当然古代中世纪整个历史阶段并非一成不变，宗法宗族制度本身也经历了一个发展变化的过程，商代宗法制度尚未健全，还保留较多尊重母系的遗风，贵妇尚能独立经管田产、率

① 《大同书》第 129 页。

② 据笔者所知，沈德符《万历野获编》卷三十有“琉球女入学”、“其国遣女官姑鲁妹在京读书”的记载，此系明初为外国所开特例，沈氏亦因此慨叹：“向慕华风至此，真史策未见。”

军作战、主持祭典，以妇好、妇姘、妇妌等二十多位贵妇为代表的上层妇女遂得以具备较高文化素养，有较多机会发挥聪明才智，甚或立下显赫功业。就是妇礼强化之初的春秋战国时期，社会也还为女子留有较大活动天地，钟离春、宿瘤、孤逐女等民间丑女以及十二岁拦驾进谏的民女庄姪等都因聪明才华远见卓识而得到赏识被拜为后妃、相妇，在国家政治生活中发挥了重大作用。而这在妇礼严密、女教昌盛的后世是绝对无法想象的。殆至末代王朝清代，尽管生产力发展、印刷刻书业普及，使妇女有更好条件识文断字从而具备较高文化水平，但却只能限于发展文学艺术方面的才华，极少能在政治领域施展抱负。这种女子人才时代分布上的起伏变迁，显然与成才大气候的变异内在关联。一般礼乐崩坏、妇礼松弛的时代比妇礼严密、正统女教昌盛的时代更加利于女子人才成长；战争动乱年代比承平时期客观上为女子提供了更多成才机遇；被压迫阶级解放运动高涨时期往往使劳动妇女得以充分发挥聪明才智；而社会重大变革如出现资本主义萌芽时期则较易使一部分先进妇女以崭新的面貌脱颖而出。

（2） 社会环境与人才成长温床

即使处于同一时代，由于地域、民族的区别，不同阶级、阶层价值标准的差异乃至家家户户之间的千差万别，其间对女子成才提供的具体背景也不尽相同。因而对社会环境决定女子成才的研究还须深入到微观层次，进一步展开更加细微具体的考察。

女子直接生活成长于其中的具体环境，通常称之为人才成长和发展的小环境。这种围绕女子日常衣食住行、与之直接接触的小环境对其成长发展影响尤为密切。小环境包容于社会大气候背景之中，一般两者对人才的影响大体一致，但有时也会出现小环境有悖于大背景的情况。古代中世纪女子人才便差不多都是在小

环境优于大背景的特殊情况下孕育成才。这种比较有利于女子成才的特定温床大致有以下几类。

①少数民族地区利于发挥女子政治军事才能

处于文明发展程度较低的边远少数民族地区，往往保留较多尊重母系的遗风而不受或很少受内地宗法制度妇礼女教的影响，女子在两种生产中所处的地位也比宗法宗族制下的内地女子要高。中央王朝大多对这些地区实行羁縻政策，首领世袭，女子也可代夫袭职，这使她们有更多机会掌理军政大权，从而得以在实践中锻炼出一批杰出的政治、军事人才。如南北朝末年岭南俚族首领冼夫人，“幼贤明，多筹略”，不受封建妇礼羁绊，年轻时在娘家便善于“抚循部众，能行军用师”。嫁高凉太守冯宝后，又利用自己的影响与声望协助丈夫推行政令，并亲自率军协助平定侯景之乱。梁亡后，岭南动乱，冼夫人德高望重，“怀集百越，致州晏然”。陈亡之后，隋军尚未到达，当地又“数郡共奉夫人，号为圣母，保境安民”。直至八十多高龄，冼夫人仍受隋文帝委托“亲载诏书，自称使者，历十余州，宣述上意”，招抚亡叛，安定政局。冼夫人能够历仕三朝，在岭南地区长期保持重要影响，建立丰功伟业，显然得力于当地民族传统提供的女子成才和发挥才干的特殊条件。[①] 明中后期土默特部俺答汗夫人三娘子钟金之所以能历配三王，在王位更迭之际发挥特殊影响，保持蒙古地区稳定，实际执政三、四十年，掌兵柄，主贡市，促成蒙汉之间长期和平共市、友好交往，同样也与蒙古特殊婚姻礼俗传统分不开。余如彝族奢香二十岁时夫亡代袭贵州宣慰司使、壮族瓦氏夫人正式承袭田州府土官指挥同知、生

① 参见笔者署名楚南的文章：《促进祖国统一的南越领袖》，《古今著名妇女人物》上册，河北人民出版社 1986 年 10 月版。

活在四川土家族地区的秦良玉夫死袭职代领石柱宣抚使，也都为她们磨炼、施展政治、军事才干创造了优越条件。就是汉唐和亲公主也入境随俗，解忧公主历嫁乌孙军须靡、翁归靡、泥靡三王，王昭君先后两嫁匈奴呼韩邪单于及其大阏氏之长子。她们能够在传播先进封建文明、加强民族友好关系方面发挥重大作用，应该说也受益于当地少数民族的特殊传统。

②战争环境锻炼出一批女子军事人才

按理说古代中世纪女子很难适应战火磨炼，更不用说在血肉横飞生死搏杀中显露头角。而事实上却偏偏在这最不适宜女子活动的领域涌现出了一批令人刮目的军事人才。关键就在于战争本身为女子提供了一个在战争中学习战争并从中得到锻炼提高的机会，而且在战火纷飞的环境中女教妇礼对女子的禁锢束缚几乎荡然无存。处于战乱频仍的环境，家庭和社会每能破例默许甚至鼓励女孩习兵自卫，以免在兵火战乱中“徒为寇鱼肉”[1]。一些将门之女或出身行伍世家的女子日常耳濡目染受到熏陶，往往具备一定军事素养，一旦卷入战火之中，遂能临危不乱一显身手。她们当中表现出的智勇韬略，有的甚至超过了须眉大将。女子跃马挥戈驰骋疆场虽然不合于妇礼，但抗击敌寇保境安民毕竟无可非议，章学诚《妇学》中提出的看法，代表了统治阶级对此类情况的态度：

> 即如靖边之有谯冼夫人，佐命之有平阳柴主，亦千古所罕矣。一则特开幕府，辟署官属；一则羽葆鼓吹，虎贲班剑。以为隋唐之主措置非宜，固属不可；必欲天下妇人以是为法，非惟不可，亦无是理也。

既不普遍提倡，也不一概反对，偶然遇到此类情况，尚能视为特

① 《秦良玉史料集成》第10页，四川大学出版社1987年8月版。

例予以赞许。唐代国子博学、史馆修撰李翱即曾为项城保卫战功居首位的县令李侃妻杨氏作传，他指出，杨氏的“勇烈之道”为许多“公卿大臣之所难”，在藩镇反叛作乱的年月，那些朝廷的官僚士大夫们“其勇不能战，其智不能守，其忠不能死，弃其城而走者有矣，彼何人哉！若杨氏者，妇人也，孔子曰：‘仁者必有勇’，杨氏当之矣。”[1] 明末崇祯初年清兵攻抵北京城下，二十余万官军屯驻蓟门近畿，互相观望畏缩不前，率先出击扫荡“虏胡”力挽狂澜的偏偏是万里勤王的女将秦良玉。崇祯皇帝在感叹“世间多少奇男子，谁肯沙场万里行”之余，也不禁视秦良玉为救驾功臣，表示要“试看他年麟阁上，丹青先画美人图”。[2] 事实表明战争环境为女子提供的军事实践和摆脱妇礼羁绊的机会，构成了古代中世纪女子成才的两个重要前提。一旦具备了这两个前提，即使在并不适宜女子活动的军事领域也同样能造就出杰出的人才，而且历史上确曾涌现出秦良玉这样丝毫不比同时代男子逊色的第一流将领。

③农民解放运动为劳动妇女开辟成才之路

古代中世纪处于社会最底层的劳动妇女，受尽剥削压迫，苦难深重，裹腹维持生计尚且不易，更惶论学习掌握文化书算知识，这对她们成才无疑是个障碍；但同时，如清嘉庆年间《叶观海家乘》所说，“就妇女论，村姑野妪馌饷之余，桔槔对举，濒海弱质，蓬头跣足，拾蛤捕蟹以资生计，即越逾阃之戒”，她们因多半参加一定的生产劳动，受正统妇礼女教影响较少，具有较强的反抗性、革命性，这又是比较有利的一面。特别在爆发农民起义之际，总会有一批贫苦妇

---

(1) 李翱：《李文公集》。

(2) 《石柱厅志·承袭志》。

女揭竿而起，在革命战争的熔炉中铸造成才。她们中间有的竟然敢于自称皇帝，成为组织发动几万人参加起义的农民领袖；有的英勇善战、智勇双全，极富号召力，世人奉之为神女下界、佛母出世，甚至被描绘成能“剪纸为人马相战斗”，“凡衣食财货随以术至”，即使被捕获，亦能怡然不惧，“裸而缚之，铁钮系足，俄皆自解脱，竟遁去，不知所终”。[①] 这类记载不免神奇怪诞，但却真实反映出这些草莽女杰在群众中如鱼得水，她们以惊人的胆魄、高超的斗争艺术搅得专制王朝惶恐不得安宁。是农民解放运动的革命风暴使这些普通劳动妇女挣脱枷锁，经风雨、见世面，锻炼成大智大勇、具备高度政治、军事才干的农民领袖和英雄。

④商品经济发达地区成为培育新型女子成才的摇篮

在商品经济潮流冲击下，一些经济发达、交通便利、尤其是沐浴了早期资本主义萌芽风雨的繁华市镇，相对为女子成才提供了较好的环境。在这片土地上孕育出了对我国纺织业做出重大贡献的元代棉纺织革新家黄道婆；明末著名顾绣工艺的三代女传人；务实进取、与旧传统母教观念决裂、鼓励儿子献身科学考察的徐霞客母王夫人；倡导关心国事、经世致用学风，讲究河漕、屯田、马政、边备诸大计的顾若璞；与东林党人交往频繁、纵谈天下兴亡、俨然成为几社女社员的柳如是；以及蕉园七子、随园女弟子、碧城仙馆女弟子等一批敢于冲破礼教束缚以诗文拜师会友结社的知识妇女。这在古朴守旧的农耕环境是断不可能看到的，只有宗族血缘关系相对淡漠、人文荟萃、思想活跃、风气开放、受到早期启蒙思潮和妇女解放思想影响的江南市镇，才有可能成为培育这些多少带点资本主义雏形气息的新型女子人才的摇篮。

① 参见《明书》、《明史纪事本末》卷 23。

⑤优势家庭提供适宜女子成才的温床

自有家庭以来，人才的早期教育开发和日后的成长发展都程度不同地刻有家庭影响的烙印。在以极重传统、尊敬长辈为特色的古代中国，其影响尤为深远。而对绝大多数终日活动于家门之内的女子来说，这种影响更几乎是终身（包括在娘家和婆家）发挥着决定性的作用。因家庭之内自成天地、互相隔离、各自为教，各家教女的情况差别很大，随机性很强。那些有利于女子人才成长的通常是多方面条件明显优于总背景大气候的优势家庭。这种优势集中体现在以下三个方面：经济条件较好，足以为人才发展提供一定物质保证；父母亲长及其他家庭成员文化素质较高或具备某种特殊专长；家长对女子教育的观念态度较为开明。其中以后两个条件更为重要。本书《家庭教育》一节所举诸多家教成才的女子，无一不是在优势家庭提供的特定温床中培育成才。有关《各类女子人才的身份及家庭情况》的统计分析也表明：文学艺术类人才除部分为名妓女伶、道姑，一例出身富商外，绝大部分为后妃或出身于官宦文士家庭的女子。对《玉台书史》、《玉台画史》所作统计数字，同样显示了宫闱名媛类女子的绝对优势；科技工艺类人才则绝大部分出身于具有相应特长的工匠技师之家；思想文化、教育类人才更几乎全部出自后妃及官宦文士之妻女。清人周际华为才女许芸仙编刻《枣香山房诗集》，并附芸仙胞妹遇贞、淑贞、梦贞、侄女芳欣、芳晓、芳盈、芳素等人诗作，周序称许氏诸女共娴庭训，“所谓一人善射，百夫决拾，其观摩者近也。况家传诗教风雅宜人，有不目染耳濡，相率而起兴者耶？……蓬生麻中，不扶自直，固不独芸仙一人已也”。章学诚《妇学》篇论及班昭、宣文君之所以能成就“扩大千古之所无矣”的业绩，亦称：“专门绝学，家有渊源，书不尽言，非其人即无所受尔”，“世学家女，非名公卿所能强与

闻也”。清康熙年间女教育家、学者李晚芳结合自身经历谈家庭对女子成才的影响，体会格外深切，她在《读史管见》自序中说：

> 昔班昭以一女子缵父兄之业，成汉代之书，与龙门（司马迁）颉颃千古，才固天授，亦由其遇使然也。使昭生长穷乡，无父兄为先路，何由得纵观朝廷典制、为圣主信任以大肆其手笔哉！余尝细阅其所续表、志，与父兄之书如出一手，知其耳濡目染于家庭之学深矣……余本村落一女孩尔，女红是歉，何暇齿及学问？幸五兄一姊俱读父书，织纴之余窃随兄姊后留心稽古，雅慕昭之为人，奇其才，嘉其遇，喜读其书，因溯源而读龙门之书，玩索久苦，渐知门径……

李晚芳承认班昭是天才，但更强调“亦由其遇使然也”，这个“遇”便是孕育她成才的家庭环境，“使昭生长穷乡”，离开了父兄的培育引导，便不可能在史学方面获得成功。班昭之“遇”固然令人称羡，李晚芳自己成才又何尝不是得益于父亲和五兄一姊俱通学问这一得天独厚的文章世家之“遇”。

以上偏重探讨女子婚前受父兄娘家环境影响成才的情况，出嫁之后丈夫婆家的影响同样不可忽略。衡量婆家是否构成有利于女子成才的优势家庭，标准与衡量娘家无异，其中婆家影响的关键在于丈夫的文化素养和对妻子继续向学及施展才华的态度。东晋针灸名医鲍姑生长在道教世家，父亲鲍倩曾任广东南海太守，“禀性清慧，学通经史、修身养性”，通晓天文地理、擅长炼丹之术。鲍姑从小耳濡目染不外是炼丹、医药，较少受到传统礼教、女红中馈一类的束缚。这是她日后在医药方面得到充分发展的一个特殊机缘。但鲍姑真正发展成才、做出显著成就，还是在嫁给道教创始人葛洪之后。葛洪“博闻深洽，江左绝伦，著述既富，又精于析理”。他还特别爱好“神仙导养之法”，潜心研习，尽得道家炼丹秘术真传。道教提倡养性炼丹追求长生不死、羽化登仙固

然荒诞，但在长期炼丹实践中也积累了一些原始化学、医学、药物学、天文学、冶炼术方面的科学知识。葛洪撰著的《抱朴子》内篇二十卷和《肘后救卒方》便包含有不少这方面的重要发现。其中《肘后救卒方》载有一百零九条针灸医方，并对操作方法、注意事项和疗效等都作了详尽论述，是我国早期最重要的一部侧重灸法的专著。可见鲍姑擅长灸法并非偶然。鲍姑一生不辞辛苦，经常跋山涉水四处行医采药，显然得到葛洪的理解、支持。正是父亲鲍倩、丈夫葛洪优势家庭的熏陶、培育和指导，造就了鲍姑这样身怀绝技的千古针灸女名医。在文学艺术类人才中这样的例子更为普遍。清中期文学家汪端，祖父汪宪“藏书之富，甲于武林”；父亲汪瑜，博学工诗。汪端从小接受曾续补《再生缘》的姨母著名女诗人梁德绳的诗教。所嫁丈夫陈裴之亦“天下英爽”、颇有名声；而其公爹则是以提倡女子学诗、广收女弟子著称的碧城仙馆主人陈文述。陈文述曾自比王羲之，把儿媳比作谢道韫，在《题子妇汪端〈自然好学斋诗〉后》中写下“我是会稽王逸少，膝前道韫奉晨昏”的诗句。在受到娘家良好教育之后，又幸遇条件如此优越的婆家，遂使汪端得以创作出十八卷小说《元明佚史》、诗集《自然好学斋诗》，并编选《明三十家诗选》两集，而其诗作“沉雄古厚，绵渺悱恻，扫尽脂粉习气；每一篇出，惊倒耆宿”。[1]婆家利于人才成长的优势家庭中，除受教得益型外，更多属于夫妇志同道合、唱和切磋、比翼齐飞的类型。如元代管道升、赵孟頫夫妇俱为书法绘画大家。宋代李清照、赵明诚伉俪虽然一个酷爱金石，一个擅长诗词，各有所长；但却如李清照在《金石录后序》中所述，夫妇之间既互相指问书史，中者为胜，饮茶得先；又共同辛勤搜集、校勘，研究金石书画、古文奇字。即使“忧虑困穷”，也能“意会心谋，目往神授，乐在声色狗马之上”。同样能

---

(1) 曹贞秀：《明三十家诗选》序。

够才能知识互补，相得益彰。事实上有不少才女身后赖丈夫收集整理出版遗作而传世留名。相反，也有妻子为亡夫整理遗著的情况。清嘉庆进士、兵部主事许宗彦亡故后，其文集即全部由遗孀梁德绳手定刊行。

冼玉清30年代撰《广东女子艺文考》，曾列举大量实例说明才女有成与家庭环境之间的关系：

> 就人事而言，则作者成名，大抵有赖于三者。其一名父之女，少禀庭训，有父兄为之提倡，则成就自易。其二才士之妻闺房倡和，有夫婿为之点缀，则声气易通。其三令子之母，侪辈所尊，有后嗣为之表扬，则流誉自广。其受父兄影响者，若李心月女李晚芳，郭教谕女郭真顺，陈炎宗女陈霞浣，余经女余玉馨，熊兆祥女熊叶飞，方殿元女方彩林，王隼女王瑶湘，林蒲封女林兰雪，梁无技妹梁郢，梁莘田妹梁思静，谢仲埙女谢方端，陈华封女陈贤，凌鱼女凌洁贞、净贞，梁伟雁女梁纯素，陈次文女陈广逊，黎重光女黎玉贞，尹德明女尹莲仙，李履和女李毓清，麦德沛女麦英桂、又桂，招元储女李招氏，邱士超女邱掌珠，李长荣女李梁氏，史善长孙女史印玉，梁廷楠女梁媛玉，媞玉，吴荣光女吴尚熹，梁嵘女梁梅先，陈希献女陈蓉裳、荔裳，张维屏女张秀端，潘恕女潘丽娴，居恒女居庆，黎兆棠女黎春熙，简嵩培女何简氏，张兆鼎女宝云、铁生，刘钊女刘月娟，范引颐女范菡，皆家学渊源，其来有自者也。其受夫婿影响若邹士操妾余云馨，许炯妻余玉馨，何允衍妻刘祖满，朱畴妻易氏，屈大均妻黎静馨，何良勤妻陈广逊，冯德浚妻郑珊，吕坚妻张芬，李树滋妻梁耀金，黄仪彰妻郑贞德，梁有成妻刘慧娟，余方中妻张兰清，何六湖妻黄芝台，梁一峰妻李如蕙，林熙春妻吴月素，李蓉舫妻叶璧华，徐

启元妻黄璇，蔡竹生妻李佩珍，潘飞声妻梁蔼，麦凤华妻黎素心，皆唱酬有侣，问难有人者也。其受子侄影响者，则梁炜成立、为其母李晚芳刻集，朱宝莲为其母易氏刻集，刘世馨为其母谢方端刻集，凌日云为其姊凌洁贞、净贞刻集，王之驯为其姊之淑刻集，龙令宪为其姊吟芗刻集，王安福为其母李毓清刻集，李龙光为其母梁耀金刻集，梁宫翼为其母李氏及叔母陈菱洲刻集，梁泰亨为其母李如蕙刻集，于式枚为其母居庆刻集，邬庆时为其母屈凤竹刻集，皆后起有人，泉壤生光者也。以上三者，气类相引，因果自然。较诸无根之芝，无源之醴，其难易不可以道里计。

大体上娘家对女子成才的影响侧重于早期开发、基础教育和定向培养；婆家则在为女子人才进一步深造提供有利条件和开辟一个得以充分施展才华的用武之地方面至关重要。不过家庭对女子成才起关键作用的情况主要集中在文学艺术、思想文化、特殊技艺等领域，至于政治、军事等方面的人才，则更多取决于大环境所能提供的舞台和机会。

⑥特殊身份带来的特殊成才优势

所谓身份是指某人在社会或家庭中充当的固定角色及其所处的地位。古代中世纪一些重要社会行业没有妇女的位置，女子个人独立从业的情况不多，她们的身份大体取决于丈夫的身份或女子自身在家庭、宗族、宫廷中所处的地位。例如后妃、公主、官宦贵妇、宫女、媵妾、商贾妇女等等。依据个人从业情况划分的，则有少量执贱业的妓优、婢女、三姑六婆以及女尼、女冠等。有些劳动妇女，如农妇、工匠之妇，丈夫分别为农夫、工匠，妇女本人也从事相应的劳动。可以说，女子的身份反映了她们特定的地位及职业，而这种地位、职业实际

上限定了女子一生的主要活动领域。这样一种状况自然会对其成才的方向、类型及难易程度有所制约、影响。除了前面谈到过的宫廷后妃及出身于诗书、技艺世家的女子具有较多成才机会外，诸如倡优女尼女冠等身份特殊的女子在成才方面往往也具备一些特殊的优势。

在《各类女子人才的身份及家庭情况》统计表格中，名妓女伶在文学艺术领域中成才的数字仅次于家教良好的官宦文士之妻女而占第二位。对《玉台书史》、《玉台画史》传主身份的统计也显示妾妓女仙类人才数字仅次于宫闱名媛。如果从成才者在本阶层女子总人数中所占比例来衡量，则名妓女仙成才的机遇又当位居首席。她们得以成才的特殊优势集中表现在文化素质较高和不受正统妇礼拘束两个方面。关于这方面的情况前文曾有专节介绍。士大夫文人重才学、尚风雅，与娼妓交往并不专为姿色，而更着重才情、技艺、谈吐、风度。《北里志》所载唐代几位名妓"貌不甚扬"、"其姿亦常常"，但因"善谈谑，能歌令"、"负流品，巧诙谐"而"时贤大雅尚之"、"为朝士所眷"。明末居秦淮八艳之首的名妓马湘兰也"相貌平平"、"姿首如常人"，但却以超群才艺、高雅风度使"见之者无不人人自失也"。[1] 为了顺应上流社会的风尚，满足士大夫文人的特殊需求，这类上等名妓须自幼接受经史诗文、琴棋书画和歌舞戏曲等方面的良好教育和严格训练。"屡接名流，酬答诗章"[2] 本是对倾城名妓的"职业"要求，而在与名流文士的频繁交往酬答中又进一步提高了她们的文学艺术素养。唐代名妓薛涛的诗才便是在与元稹、白居易、刘禹锡、张祐、牛僧儒等台阁诸公和文坛巨子饮晏唱和周旋应对中得到熏陶、提高。明末名妓柳如是的诗文书画，也是在她以男女之情兼师友之谊与吴江故

---

① 《秦淮广记》。

② 章学诚：《文史通义·内篇五·妇学》。

相周道登、复社创始人张溥、几社首领陈子龙、被誉为“当今李杜”的诗坛领袖钱谦益等风云人物频繁交往切磋中益加精进。《北里志》称唐代名妓“自公卿以降，皆以表德呼之．其分别流品，衡尺人物，应对非次，良不可及”；王国维题柳如是《湖上草》绝句亦云“幅巾道服自权奇，兄弟相呼竟不疑。莫怪女儿太唐突，蓟门朝士几须眉”。像这样身着儒服与公卿名流同席共饮、直呼其名、以友朋兄弟相称、随意品评朝士、议论诗文的破格超常举动，也只有在这些不受礼法拘束、具有特殊身份的名妓中间才有可能见到。

女冠女尼在成才方面所具备的优势与名妓女伶的情况相类。一方面她们受到较为规范的庵观教育，具有良好的文化素质；同时又摆脱了世俗家庭的拖累和妇礼纲常的羁绊，行动较为自由放达。在一些佞佛崇道的时代，她们中间的上层人物更具有较高的社会地位，既能“足下远游履，凌波生素尘”[1]，遍游名山大川，增长见识，扩大眼界；又可出入宫廷巨室与帝王官宦文士交接往返，讲经布道，唱酬应和。她们相对成为古代中世纪女子中最为独立、自由、放达的一群，以至一些上层社会的知识妇女包括皇室公主竟为追求较为自由开放的生活而自请出家入道，或因不满正统妇礼的压抑管束而遁入庵观寻求解脱。女尼道姑中间有一部分诚心皈依佛道，潜心研习经典，坐禅修炼，成为德高功深颇负声望的法师；有的因修炼内功外丹的实践而对医药等自然科学做出贡献；更有一些尼姑女冠不甘寂寞，不拘形迹，广交达官名士，酬赠遣怀，留下许多传世篇章。这种被称作“半娼式”的放荡生活无疑为出家女子在文学艺术领域取得较高成就提供了良好土壤，在这方面又与名妓凭靠其特殊身份带来的特殊优势促进成才殊途同归。如章学诚所说，以有唐“一代计之，篇什最富，莫如李冶、薛

① 李白：《江上送女道士褚三清游南岳》。

涛、鱼玄机三人，其他莫能并焉。是知女冠坊妓，多文因酬接之繁；礼法名门，篇简自非仪之诫，此亦其明征矣”。[1] 礼法名门的大家闺秀大多被正统女教塑成呆板愚昧的“贤妻良母”，文采风流的士子们很难和这些木然乏味的“偶像”有什么感情交流，他们更愿和才艺双全、意趣相投的名妓女冠唱和往返。即以章氏提到的李冶为例，从她现存为数不多的诗作中可以看出她和朱放、韩揆、阎伯钧、萧叔子等人交往甚密。其中一些诗句，如“相思无晓夕，想望经年月”，“别后无限情，相逢一时说”；“相看折杨柳，别后转依依”；“离情遍芳草，无处不萋萋”，“归来重相逢，莫学阮郎迷”，都坦率倾诉了她深厚的恋情。[2] 尽管李冶的某些作法迹近放荡并不足取，但在当时的社会背景，作为对封建礼教的反抗，也自有可以肯定之处。正如恩格斯所指出的，“现代意义上的爱情关系，在古代只是在官方社会以外才有”。[3]这种建筑在互相尊重、理解，互相倾慕、志趣相投基础上的婚外爱情关系，是对以门第、金钱等利害关系为基础的封建婚姻的冲击和否定。在李冶的挚友中，还有陆羽、皎然两位超然物外、志行高洁的名士。陆羽，《唐书》有传，为人“貌侻陋，口吃而辩”，“朋友燕处，意有所行辄去，人疑其多嗔。与人期，雨雪虎狼不避”，“或独行野中，诵诗击木，裴回不得意，或恸哭而归”，著有《茶经》三卷，被后人祀为茶神。如此脱尽俗气、高雅、狂放的隐士尚且和她引为同道，这表明李冶决非平庸的女子，她有独立的人格，有思想，有才华。也正因为李冶敢于冲决封建礼教和社会习俗的束缚，才使她诗品不俗，感情真挚，洒脱自然，尽扫娇羞造作之态，在艺术上独具风格，具有强烈的感染力。与李冶同时的著名诗人刘长卿赞扬她是“女中

---

① 《文史通义·内篇五·妇学》。

② 分别参见《寄朱放》、《送韩揆之江西》、《送阎二十六赴剡县》。

③ 《家庭、私有制和国家的起源》。

诗豪”，《中兴间气集》的作者高仲武则认为“士有百行，女唯四德。季兰则不然，形器既雌，诗意亦荡。自鲍照以下，罕有其伦”。就是《四库全书总目提要》也说她的一些作品“置之大历十子之中，不复可辨”。[①] 显然，李冶等名妓女冠的成才和她们以特殊身份摆脱“四德”妇礼裹缠有密切关联；而礼法名门、良家闺阁“内言且不可闻，门外唱酬，此言何为而至耶”？[②] 她们在“女唯四德”、“非仪之诫”桎梏下，犹如播种于终年不化的冻土层中，哪里还有破土发芽的机会！如此看来，唐代成就最高的三位女诗人李冶、薛涛、鱼玄机，或如一般人所说唐代四大女诗人（再加上歌妓刘采春）俱为名妓女冠绝非偶然。如同恩格斯称古希腊艺妓“由于才智和艺术趣味而高出于古希腊罗马时代妇女的一般水平之上”[③]，中国古代名妓女冠在文学艺术领域成才的机遇也远远高居普通妇女之上，其原因就在于她们的特殊身份为她们成才带来了某些特殊优势。

2. 教育的主导作用

教育不但在塑造妇女正统形象、控制其思想行为、道德品质方面发挥了巨大作用，在影响女子成才方面同样起到十分重要的主导作用。不同的是，确立妇女性格、道德形象，大体属于非智力因素范畴，在这方面广义的教育、社会教化的潜移默化显示了强大的控塑力；而女子成才更需要具备一定文化书算基础和较为系统的社会人文、自然科学方面的知识，这当然不是一般社会教化所能造就，相对来看狭义知识能力方面的教育所起的作用更大一些。同样，社会环境对女子成才的决定作用

① 《四库全书总目提要》卷186。

② 章学诚：《文史通义·内篇五·妇学》。

③ 《家庭、私有制和国家的起源》。

也主要表现在提供机会、确立价值导向等非智力因素方面，至于与成才关系较密切的系统掌握知识、提高智力等方面亦非社会环境所能直接决定，而往往取决于能否接受教育及接受什么样的教育。一般来说，不能早期开发智力，不掌握一定的比较系统的相关知识，要想在某一领域做出突出成就是不可能的。当然，女子能否接受教育，接受什么样的教育，最终还要受环境因素制约。社会环境与广义的教育教化在提供机会、确立价值导向、培养道德品质、意志力等非智力因素方面所起的决定性作用也都对女子成才至关重要。但狭义文化书算系统知识教育，以及开发观察力、注意力、记忆力、思维力和想象力等智力因素，对女子成才的影响毕竟更为直接紧密。从整个古代中世纪教育状况来衡量，正统女教在某种意义上起到阻碍扼杀女子成才的作用，前文已有论列。本节侧重从女子个体之所以能够成才的角度考察教育与古代中世纪女子成才的关系，这种探讨将主要集中在传授知识、技能，培养认识问题、解决问题能力等“智育”的范畴。具体揭示各类教育在培养女子成才方面所发挥的主导作用。

(1) 正统女教中的积极因素

中国古代诗书经史诸子百家著作中汇聚了政治、经济、军事、法律等各方面的典章制度，包含了深邃的政治思想、哲学思想，凝结着丰富的民族智慧和治乱兴衰的经验教训，为统治阶级治国经邦所必读。历史上一些后妃、宫官以及官宦士大夫之女通过宫廷教育和家教的途径或多或少接受了一些这类专门培养儒生、官吏的正统教育，使她们具备较高的理论素养、深刻的政治见解和丰富的历史知识，从而对她们在相关领域做出优异成绩良多补益。东汉明德马皇后十三岁入宫，“能颂《易》，好读《春秋》、《楚辞》，尤善《周官》、董仲舒

书"，并能亲自教授诸小王《论语》、经、书[1]；和熹邓皇后"六岁能史书，十二岁通诗、《论语》，诸兄每读经、传，辄下意难问"，入宫后又"从曹大家受经书，兼天文、算数，昼省王政，夜则诵读"[2]；北魏文明太后幼年因父冯朗坐事被诛，为其姑母魏太武帝之左昭仪收养于宫中，"雅有母德，抚养教训"，自幼从其姑母处接受汉族的传统文化教育[3]；唐太宗长孙皇后"喜图传，视古善恶以自鉴，矜尚礼法"，平日"观书，虽容栉不少废"[4]；女皇武则天十四岁入宫被唐太宗召为才人，上官婉儿父、祖获罪被诛随母亲郑氏配入宫廷时尚在襁褓之中，都有机会接受经、史、子、集、老庄、律令、吟咏等正规经史书算教育[5]；宋章献明肃刘皇后"性警悟，晓书史……宫闱事有问，辄传引故实以对"；慈圣光献曹皇后"颇涉经史，多援以决事"[6]。前此春秋战国时期的许穆夫人、钟离春、宿瘤女、孤逐女、庄姪等，在应对谏诤之际也无不旁征博引，显示出高深的政治素养和渊博的学识，为帝王公卿所折服。如章学诚《妇学》所说："历览春秋内外诸传，诸侯夫人、大夫内子，并能称文道故，斐然有章……凡斯经礼典法，文采风流，与名卿大夫有何殊别！"其中齐之名相管仲受桓公之命接待宁戚时，宁氏吟咏"浩浩乎白水"一句为管仲所不解，忧虑终日，五日不朝，幸赖其妾颂出白水之诗全篇，指出宁氏在表达希冀仕齐之意，桓公乃"因以为相，齐国以治"。[7] 她们之所以能在辅佐君王或垂帘听

---

[1] 《后汉书·马皇后纪》。

[2] 《后汉书·邓皇后纪》。

[3] 参见《魏书·皇后传》。

[4] 《新唐书·后妃传》。

[5] 参见《新唐书·百官志》。

[6] 《宋史·后妃上》。

[7] 刘向：《列女传·辩通》。

政之时“分解趣理，各得其情”[①]，表现出非凡的预见性、谋断力和驾驭群臣的能力，明显得益于这种比较正规的高层次诗书经史教育。清末慈禧得以专权十余年，也如《慈禧外纪》所说，一个重要原因是：“年十六岁时，五经成诵，通满文，廿四史皆浏览，尝有史臣在旁讽诵，故能通古今治乱大势，又能诗善画。有此聪明学问，故能久揽大权。”中国古代有相当一部分摄政太后能够控驭政局、独断乾纲，是和宫廷为她们保留了诗书经史教育一席之地分不开的。正统女教对于一般民间女子“咿唔文章，咏物写情”虽竭力排斥，但“若通经学古，著书垂训，有关名教甚大，则君子贵之矣”[②]，也还网开一面。而一些熟读经史、“通经学，旁及子史百家”的民间女子，即或没有在政治舞台一显才华的机会，却也能“当世是非得失，了了于胸，片言决断，虽老于谋者，无以过也”。[③] 魏晋时期的辛宪英，勤奋好学，博古通今，“聪朗有才鉴”，早在曹丕立为储君之际便洞察时局发出“魏其不昌乎”的预言，三十年后果然成为现实。她还对波诡云谲动荡多变的政局迅速做出剖析决断，为父亲、兄弟、子、侄提供对策，帮他们解忧排难，转危为安。[④] 元代著名史学家胡三省为此发出了“女子之智识，有男子不能及者”的感叹。清代学者尹会一也盛赞“宪英以女子而识义理之指归，其德性学问岂不足以愧丈夫之不闻道者哉”。[⑤] 至于班昭、蔡琰等依仗深厚的经史家学功底，对发展学术文化做出突出贡献，更不待言。明末顾若璞“攻苦刻厉，如儒生，自经史百家至国朝典故之属，无不驰骤贯穿”，遂能突破“惟酒食

---

① 《后汉书·后纪》。

② 蓝鼎元：《女学》卷6。

③ 冼玉清：《广东女子艺文考》。

④ 参见《晋书·列女传·羊耽妻辛氏传》。

⑤ 尹会一：《女鉴录》卷3。

是议”藩篱，关心国事，撰写出颇有见地的“经济大篇”。[1] 方维仪“淹贯经史”，其诗作乃能脱尽闺阁脂粉气，“如读杜老伤时之作”。[2] 清前期倪端璇“七岁学古文，八岁作《九河考》、学诗及俪体，九岁读宋五子书”，除通读“五经、四子书、周礼、仪礼、孝经、尔雅”等儒家经典外，对于“先秦、两汉、魏晋六朝、唐宋大家及道德、阴符、关尹、庄周、法华、楞严、齐谐、越绝、紫阳纲目、文献通考诸书，无不熟悉”[3]，这就使她“独能发潜阐幽，诛奸斥佞”，咏史寓慨，抨击时政，写出尖锐泼辣、令雍乾时期诗坛领袖沈德潜“每一披读悚然起敬”[4]的政治讽刺佳作。不难看出，即使对于文学创作，具备坚实的经史学术修养也是提高诗词文章成就，使她们作品雄浑深沉、具有深刻社会内涵，从而鹤立鸡群、远远超出一般女作家的一个重要因素。

正统女教对于那些超出传统妇礼范畴，而又符合国家、民族大义，且不违背儒家伦理道德的女子才行，也往往不得不有保留地予以肯定。尹会一编《女鉴录》便主张：“或以妇人而为丈夫之事，以烈女而兼烈士之风，此固非坤道之常，然乘时度势建功立名，动关家国之大，纲目取之良有以也”。[5] 即如韩氏以刺史之母而保襄阳，李秀以刺史之女而全宋州，刘氏又以太守之妻而守梓潼，“皆当成败安危悬于俄顷之际而不得执常道以免者也，故女子而有丈夫之才谓之不幸可耳，谓之非宜可乎哉”？对于冼夫人之建功、娘子军之起义一类的才行，总“当度力而行之，苟非智勇兼

① 张姒音：《寿若璞序》，见《卧月轩集》。

② 《明诗别裁集》卷12。

③ 《徐州诗徵》。

④ 《国朝诗别裁》。

⑤ 《女鉴录》卷2。

全宁守其常可也”。[1] 这种对女子有违“坤道之常”建功立业才行部分肯定的变通，无疑为女子建功成才多少打开了一道空隙。在庞杂的女教体系中也难免存在一些互相矛盾、不能自圆其说之处。如蓝鼎元《女学》，一方面宣称“妇人无外事，虽缄默以何伤，故多言不如寡言，寡言不如无言”；同时又表示“有能娴于辞令，片言解𡨴，或以理夺，或以情求，总之转祸为福，非长舌利口之流所可同日语也”，“据理而谈，使知趋避，亦足补救万一，非多言也”，“夫有过可以力争，子有过可有扑督，过出于父母舅姑……将顺遂非，非所以为孝也”，从而提倡“贤智之言”、“免祸之言”以及针对父母、公婆、丈夫的“几谏之言”。这些未尽统一之处的积极方面，也每能为一些女子人才所发扬利用。余如正统女教所崇尚倡导的“古之哲妇，放义而行，私爱可捐，躯命可舍，义声著于当时，芳名垂乎千载，视彼自私自利者相悬何啻倍蓰”[2] 一类的美德、刻苦勤奋的品质、持家治内的才干、文化书算等基本素养，也都对女子成才起到积极作用。例如徽州盐商金赦妻戴氏能够“部置中外，出入悉手籍之”，发家致富，便都得力于“故习书计”。[3] 尽管施教的目的、出发点并非培养女子人才，但这些品德、才干、素养都是女子成才所应具备的基本条件；而女子一旦具备较高素质，日后向何处发展，并非施教者所能完全控制，往往会有一部分逸出预定的轨道，走上成才之路。

① 《女鉴录》卷 4。

② 蓝鼎元：《女学》卷 2。

③ 汪道昆：《太函集》卷 52。

（2）非正统女教促进成才的重要作用

非正统女教系指教育目的、宗旨与正统女教不同，而又作为正统女教的补充形式，为统治阶级所默许的尼庵女冠教育和培养女乐倡优的特殊训练；也包括施教内容逸出正统女教轨道之外的文采辞章之教和劳动妇女中流行的民间女教。前文所列《古代中世纪女子人才简表》和关于《各类女子人才的身份及家庭情况》的统计分析表明，在文学艺术、思想文化、科技工艺等领域脱颖成才的女子无不接受过良好的相关教育，其中刘令娴、谈允贤、柳如是、叶纨纨三姐妹、陈端生三姐妹、孙云风六姐妹、张䌌英四姐妹等人的情况都很典型。虽然多数女子人才因史料缺略已无从察考她们受教育的具体情况，但依据其家庭环境推断，也都具备接受经史文采辞章家教的条件。而在上述几个领域中成才女子所接受的教育，绝大多数超出了正统女教限定的范围。以文学诗词名世的才女自不必说，《比丘尼传》所载受到帝王后妃"雅相崇礼"、"宫内接遇，礼兼师友"、"当时名士莫不崇敬"的诸名尼除受到尼庵女教的系统教养熏陶，还大多云游求学得遇佛门名师点教。北朝宋尼法胜达到"训诱眷属，不肃而成，动不徇利，静不求名"的境界，便是在接受尼庵女教的基础上，"后游京师，进修禅律，该通定慧"，不断"探索幽隐"的结果；[1] 北朝齐尼德乐八岁"入道为晋陵光尼弟子，具戒已后并游学京师"，晚年遂能"学众云集，从容教授，道盛东南矣"。[2] 至于名妓倡优中涌现出的文学艺术人才，更和她们自幼年经受严格教养训练分不开。吴越名姝柳如是幼年被"能琴工师善画兰"的名妓徐佛买作养女，精心教养调教；稍长转卖至吴江故相周道登家，主人又"常抱置膝上，教以文艺"，

---

① 《比丘尼传·法胜》

② 《比丘尼传·德乐》

后又放浪湖山间，与高才名辈相游处，以故“知书善诗律，分题步韵，顷刻立就”，所作诗、词、赋造诣很高，特别是词作且非文坛领袖钱谦益所能及。[①]对于那些技巧难度很大、对身体柔韧协调性要求很高的杂技戏曲演员来说，更非早期严格训练莫能成才。《杜阳杂编》记载了唐敬宗时石火胡教习五名养女表演杂技的情景：

> 有女石火胡，本幽州人也，挈养女五人，才八九岁，于百尺竿上张弓五条，令五女各居一条之上，衣五色衣，执戟持戈舞破阵乐曲，俯仰来去，赴节如飞，是时观者目眩心怯。火胡立于十重朱画床子上，令诸女迭踏以至半空，手中皆执五彩小帜，床子大者始一尺余，俄而手足齐举，谓之踏浑脱，歌呼抑扬，若履平地。[②]

如此惊险奇绝的功夫，若非自幼训练，断难习就。清代著名戏曲家李渔培训乔、王二姬成为优秀戏曲演员的经历也很能说明问题。李渔购得乔复生时，“年甫十三”，天赋很好，悟性极高，但因生于秦晋之地，“出自贫家，不解声律为何事”。复生主动表示：“歌非难事，但苦不得其传；使得一人指南，则场上之音不足效也”。李渔遂允其请，“未习词曲，先正语言”，先使她成为“俨然一吴侬矣”，以适应学唱昆曲的要求。继而又特聘一七十来岁的金阊老优，嘱其“善导之”。于是“师歌亦歌，师阕亦阕，如是者三”，逐渐“无生不熟”，连老优亦自叹弗如，谓“青出于蓝，我当师汝矣”。嗣后李渔又于兰州购得王再来，“向以师为师，而今则以复生为师矣”。后来乔、王二女终于一生一旦，联袂登台，成为李渔戏班的主要台柱，“其舞态歌容，能使当日神情活现氍毹之上，如《明珠》、《煎茶》、《琵琶》、《剪发》诸剧，人皆谓旷代奇观”。这

① 参见陈寅恪：《柳如是别传》，上海古籍出版社 1980 年 8 月。

② 《杜阳杂编》卷中。

两位“父母求售者素矣”而又并“非殊色”的贫家少女，如果不是幸遇李渔这样的戏曲大师收养调教，“使得一人指南”，恐怕只能获得沦入娼门出卖色相的下场，哪里还谈得上成为出类拔萃的表演艺术家?![1]

在自然科学、医学、生产技艺等方面有所建树的女子，也与获得特殊机缘受到有关教育培养密不可分。王贞仪祖父王者辅著述甚富，雅好天文历法，于是贞仪有机会“少小习历、习算诸籍”，“公（祖父）细训以诸算法，既长，学历算，复读家藏诸历学善本十余种，潜心稽究，十余年不少倦”。贞仪父亲王锡琛精通医道，著有《医方验抄》四卷，贞仪随侍父侧，“素推究诸医药之书，又常问习其道，故略知门径”。[2] 赖有这段学习经历，打下坚实根底，日后才有可能在天文、历法、气象、地理、数学、医术等广博领域做出成绩。江蕙父亲江海平曾编《楞园丛书》二十五种，博学多识，每至夜间“参横斗转”，便令幼女到户外“引手相示”，教她读《步天歌》学习天文历算知识，并用古代星图比照辨识星象。在这种情况下，江蕙得以十二三岁“手绘小图”作《天文扇》，十六七岁作《中星图注》，自非偶然。[3] 明代女医谈允贤，幼时父命“歌五七言诗，及诵《女教》、《孝经》等篇以侑觞”，不想祖父听后喜曰：“女甚聪慧，当不以寻常女红拘，使习吾医可也”，悉心教以医术，“是后读《难经》、《脉诀》等书，昼夜不辍，暇时请太宜人讲解大义，顿觉了了无窒碍”，又经多年实践，终于撰成《女医杂言》。[4] 其余鲍潜光从父亲、丈夫问学精通灸术医道；

---

① 李渔：《笠翁文集·乔复生王再来二姬合传》。

② 以上分见王贞仪：《象教窥余》序、《岁差日至辨疑》、《医方验抄》序，均载《德风亭集》。

③ 参见江蕙：《中星图注》。

④ 谈允贤：《女医杂言》自序，参见《续玉台文苑》。

预浩女随父撰作《木经》；顾伯露、韩希孟、张来妻祖孙婆媳三代相传习俱工织绣；顾二娘幸遇公爹亲手点教擅制石砚……其卓然有成均受益于特殊家教的培育熏陶。黄道婆对革新棉纺织技术做出巨大贡献，则和她流落海南期间向黎族妇女学习先进纺织技术打下的基础分不开。

那些在战争环境中脱颖而出的著名女将统帅，也往往接受过有关训练教育，具备一定军事素养。如明末奇女子刘淑英，年七岁，母以其父遗书教之，"旁及禅学、剑术、孙吴兵法，莫不精晓"[1]；秦良玉自幼"与兄邦屏、弟民屏同习骑射，究心韬略"。[2]而农民起义中的巾帼领袖则多半通过秘密会社教门严格训练而具备政治、军事方面的才干能力。《明史纪事本末》曾不无离奇地述及唐赛儿"祭墓，回经山麓，见石罅露石匣角，发之，得妖书、宝剑，遂通晓诸术，剑亦神物，惟赛儿能用之。因削发为尼，以其教施里闬间悉验，细民翕然从之，欲衣食财物，随所须以术运致"。妖书、神物云云固然荒诞不经，粗通文字、习晓剑术兵法皆非虚构。而"少好佛诵经，自称'佛母'，诡言能知前后成败事，又云能剪纸为人马相战斗，往来益都……诸川县，煽诱愚民"的记载则表明唐赛儿少年时期即曾受到白莲教的特殊训练。[3]清中期白莲教起义领袖王聪儿能够"善幻术，工技击"，"横突兵间，剽悍无敌"，也和她自幼"随其母以走解"，后又"从夫鬻技四方，能著弓鼓立马上，驰骋若飞"[4]，习就了一身过硬武功有关。

以上所列各种培养训练所涉范围广泛，形式种类多样，但在两个方面有共同之处：其一，施教的性质、内容都明显超出了正

---

① 《两浙輶轩录》卷1。

② 《石柱厅志・承袭表》。

③ 《明史纪事本末》卷23。

④ 参见《清稗类钞・义侠类》、《骨董琐记・齐王氏》。

统女教的范围；其二，诸种培养教育形式，在各类女子成才的过程中都曾发挥不可或缺的关键作用。

3. 女子人才的主体能动作用

环境与教育对人才成长的制约、影响，属于外在的客观因素；而作为个体能否成才在很大程度上还得取决于主体状况。主体因素中又包括先天遗传因素和后天能动因素。对于一般处于正常状态的女子来说，后天主体因素所起作用更为关键。当然后天主体的能动选择作用，本身也是受到环境、教育影响并与先天遗传因素交互作用的结果。环境、教育与主体能动作用都是发展着的变量，而在人才成长过程中主体一旦具备了自我设计、控制能力，便可主动参与，有意识的为自己寻求、创造更好的发展条件，选定成才的方向。清道光年间周际华为许芸仙《枣香山房诗集》附刻作序，颇有感慨地指出："惜乎有志者少耳！或有赋质非常，卓然自命者，又阻于穷乡僻壤，不获与贤士大夫游，遂觉少所见，多所怪。譬之斥鷃虽决起而飞，仍控于地而已矣。然而清淑之钟，何地蔑有。豪杰之士，有志竟成。苟一旦奋发自雄，安见芸仙女史外，不更有空谷之幽兰也哉！"[1] 确如周氏所云，在古代中世纪极为不利的背景下，女子能够逆境成才，无不通过"奋发自雄"艰苦拚搏，较男子付出更多的毅力、勇气与汗水。

这种主体能动作用首先表现在想方设法争取较好的学习机会。宋人解三师女七五姐，利用与宁秀才书馆为邻之便，"每日窃听诸生所读，皆能暗诵"，并"遇其父不在家时辄亦私习"。[2] 明代华阴都御史屈某之仲女屈氏之所以文学上有所成就，作品被选入

---

[1] 参见《历代妇女著作考》附录第94、95页。

[2] 《夷坚志》。

《列朝诗集》，是因为十余岁时“其父课诸儿读经史，安人刺绣其旁，窃听背诵，通晓意义”[①]，为文学创作打下基础。另一位丹阳姜士进妻蒋氏能够撰文作赋，续写刘向《列女传》，则是因“弟文止方就外傅，夜归辄以饼饵啖之，令诵日所授书，悉能记忆，久之遂能文”。[②] 清朱仕琇作《节孝郑孺人传》，记载一位女子向学成才的经历亦颇曲折。起初“甫晬能言，父授一字，令识之，遂不复忘。后遇他字相类者，辄有奇悟”，天赋极高，结果却遭“父惩早慧，固禁读书”的厄运。只是后来“稍长，闻诸弟书声，默识之，就校读本，遂尽识字”，才得以“数年博极群书，尤熟诸史，工诗能书画”。[③] 三国时魏文帝曹丕皇后甄氏“年九岁，喜书，视字则识”，家中本未向她提供学习条件，便趁哥哥空闲不用时，“数用诸兄笔砚”习字作文。兄长取笑道：“汝当习女工。用书为学，当作女博士邪?”甄氏理直气壮地回答：“闻古者贤女，未有不学前世成败，以为已诫。不知书，何由见之?”[④]《玉台新咏》所载乐府《塘上行》，相传便出自甄后的手笔。东汉杰出的政治家和熹邓皇后“六岁能史书，十二通诗、论语，诸兄每读经传，辄下意难问，志在典籍，不问居家之事”，母亲对她这种破格超常的举动十分不满，常非之曰：“汝不习女工以供衣服，乃更务学，宁当举博士邪?”在这种情况下邓氏亦不气馁，仍坚持“昼修妇业，暮诵经典”，为日后成才打下坚实基础。[⑤]

突破正统妇礼藩篱是古代中世纪女子充分发挥主体积极性奋斗成才的又一重要因素。这些杰出人才一般都从小树立像男子一

---

① 《列朝诗集》。

② 《明史·列女传》。

③ 朱仕琇：《梅崖居士文集》卷3。

④ 《三国志·魏书五》。

⑤ 《后汉书·和熹邓皇后纪》。

样为国家建功立业的远大志向，具有“立身卓尔青松操，挺身铿然白璧姿”[1]的高洁情操，她们对正统妇礼女教把女子终身禁锢在家门之内剥夺为国家树事业于世的机会极为不满，并用实际行动进行抨击抗争。明末女将秦良玉自幼得与兄弟一起随父“同习骑射击剑之术”，熟读兵法韬略，显露出非凡的军事才能，父亲感慨道：“惜不冠耳，汝兄弟皆不及也。”良玉却不因自己是女儿家而感到自卑，她常用历史上爱国名将、民族英雄树勋万里的业绩激励自己，豪迈地表示：“使儿得掌兵柄，夫人城、娘子军不足道也。”[2] 后来终于把握住机会实现了自己的理想，成为对抗击清兵入侵做出重大贡献的一代民族英雄。有的如娄逞、黄崇嘏为施展报国大志，竟“变服为丈夫”[3] 分别仕至司户参军、扬州从事；更多的女子虽“怀壮志，欲冲天”，却无奈“木兰崇嘏事无缘”，她们无缘像花木兰、黄崇嘏那样驰骋疆场、从政执法，又不甘“沉埋”闺阁，只有“玉堂金马生无分，好把心情付梦诠”[4]，通过文学创作倾吐自己的感情愿望、理想和追求。其中有的因此而有所建树，成为文学创作名家。而中国古代，女子舞文弄墨、吟诗作文本身就是与旧传统意识决裂，就是对正统妇礼的悖逆与反叛，需要付出巨大的努力与勇气。唐代著名女诗人李冶五六岁时，父亲抱她漫步庭院，因见蔷薇枝蔓柔软匍伏于地、毫无拘束地伸向远方，脱口吟道：“经时未架却，心绪乱纵横”。五六岁的女童能够得此佳句，显露了她的早慧和非凡的文学天赋。不料父亲听了非

---

① 黄崇嘏：《辞蜀相妻女》，《全唐诗》卷 799。

② 《书明都督总兵秦良玉佚事》，参见《秦良玉史料集成》第 10 页，四川大学出版社 1987 年。

③ 《诚斋杂记》。

④ 王筠：《鹧鸪天》，参见徐永孝：《女子慷慨集》卷 2。

但没有夸奖，反而恼怒地说："此必为失行妇也。"[①] 在这位深受传统礼教影响的封建家长看来，小女聪慧异常并非好事，而且"心绪乱纵横"之句活画出女儿奔放不羁的性格，分明是离经叛道的预兆。李冶并未被正统妇礼压服，正因为不堪忍受封建礼教的约束，长大后索性出家做了女道士。唐代女冠是当时妇女中社交自由、身份较高的特殊阶层，李冶既不可能科举仕宦报效国家，又不甘就范于封建礼教的藩篱；相比之下，通过出家为女道士去寄情山水、追求自由，就不失为一种较为明智的选择。"女惟四德，季兰则不然，形器既雌，诗意亦荡"。[②] 李冶之所以被赞扬为"女中诗豪"，其诗作足以和大历十子相颉颃，正在于她敢于冲决正统女教束缚，放情与意趣相投的文人隐士交游切琢，披荆斩棘，不断在自己开辟的较为有利的成才之路上奋力拼搏的结果。明末清初巾帼奇才顾若璞，早年虽因家学渊源得习诗书，但起初"知妇人之职，惟酒食是议耳"，并不企望"弄笔墨以与文士争长"。嫁文学黄东生后，终日兢兢业业于酒浆织纴，加上丈夫病弱，"强半与药炉为伍"，更无心读书作文，即偶有吟诵，亦多系与丈夫相对忧苦之作。东生婚后十三年便溘然长逝，惟余寡妇孤儿，愈发"辛苦备尝，风波遍历"。此刻持家教子的重任都落到若璞一人身上，她自觉不稍涉经史，无以教子课读，于是理家操劳之暇，尽发家中所藏典籍，诸如四子经传、《古史鉴》、《皇明通纪》、《大政记》之类，"日夜披览如不及"。然后自小学至古文辞，无不由她向二子亲授。稍长，二子从吴本泰就学，每晚回家，若璞都要在灯下向他们陈说自己读书所得，每每"相率伊吾至丙夜乃罢"，母子感到极大乐趣，"诚不自知其瘁也"。如此日积月累，若璞大大增广见闻，更旁及骚雅词赋之属。她开始感到"物有不平则鸣"，

① 计有功：《唐诗纪事》。

② 高仲武编选：《中兴间气集》卷下。

女子“彤管与箴管并陈，或亦非分外事也”，暇乃肆力于诗古文辞，“冀以自发其哀思，舒其愤闷”，为不平鸣。她公开表示：“使吾得一意读书，即不能补班十志，或可咏雪谢庭。”此后尽管“拮据卒瘏，以仅免飘摇之患者二十六年如一日”，却并不一味沉浸在个人家庭的愁苦之中。她以超人的毅力，在“勤劬困苦”之余，“攻苦刻厉，如儒生，自经史百家至国朝典故之属，无不驰骤贯穿”。而且若璞向学既不满足于教子课读，也不陶醉于自我的精神解脱，而是着眼于评论古今为政得失，讲求经世之学，致力于寻找济世救民方略。她有《西园杂咏》诗一首云：“风柳烟丝拂短墙，夜深歌吹度新篁。起烧残烛重窥史，检点英雄名利场。”充分反映了这种志趣与情怀。在她的熏陶影响下，周围的妇女也能“学以聚之，问辩研精”，形成好论屯田、水利、盐荚诸大政的风气。显然，顾若璞这样青年守寡、独支门户的弱女子，之所以在拮据困苦持家教子之余，犹能“攻苦刻厉”博涉经史，其“学问、节义、经术、世故，皆粲然于胸中，洒然于笔底，词气浑灏，有两京之遗风”[1]，并在妇女中倡导关心国事经世致用的学风，亲自撰写出一些颇有见地的“经济大篇”[2]，关键就在于她毅然与女子“惟酒食是议”的传统观念决裂，公开主张女子挥洒文墨“亦非分外事也”，并自觉地以此“为不平鸣”。古代中世纪正统妇礼女教的重重束裹摧残在很大程度堵塞了女子向学成才之路，那些得以脱颖成才的女子必然曾经以各种方式叛离统治阶级为她们设计的“贤妻良母”轨道，必然曾经以极大的勇气排除种种压力起而与之抗争，这确乎成为中国古代女子成才的一条规律，殆莫能外。

---

(1) 参见《卧月轩集》并序。

(2) 王士禛：《池北偶谈·妇人经济》。

4. 对影响女子成才诸因素的综合分析

我们已经分别从社会环境、教育、主体能动作用三个层面探讨了影响女子成才的因素。实际上这三者之间并非单独发挥作用，而是互相联系交互作用，缺一不可。

社会环境、特别是宏观时代背景，在影响女子成才诸因素中起到决定性作用。教育与主体能动作用都要受到这一根本因素的制约。这种决定作用不但表现在能否为女子提供参加社会实践机会这一锻炼增长才干的基本前提；也直接影响到社会能否为女子提供受教育的机会以及向女子施行什么性质的教育。即使女子个体的主观能动作用也须先在一定环境中通过一定的教育开发打下起码的基础，方有可能养成、激发主体自觉，进一步发挥主体积极作用，也就是说最终还得受制约于社会环境。中国古代女子人才奇缺的总根源，就在于古代中世纪总体社会环境不利于女子成才，而个别得以成才的又大多受益于有悖于总环境的特殊际遇。

教育在促使女子成才的过程中发挥了主导作用，这本来不应有什么疑问。因为人才个体的生理遗传因素仅只提供了发展成才的可能性，离开客观社会环境和教育，其智力才能无从发展，只能有如狼孩一片空白。而社会环境虽然对人才发展起到决定作用，但这种作用基本上处于客观影响的自发状态，唯有教育是有目的有计划按照一定的方法步骤施加影响，因而其控塑引导作用更为显著。而且教育是使人才个体用最短时间学习掌握人类历代积累下来文化成果的唯一捷径，而这又是进一步发展成才所必须具备的基础。中国古代广大女子被剥夺接受正规教育的权利，“文士自幼即肄习经史，旁及诗赋，有父兄教诲，师友讨论；闺秀则既无

文士之师承，又不能专习诗文”[1]，甚且“男性识字解义者十有七八，女能识字解义者百难一二”[2]，即使士大夫世家，也不免“礼法森然，文采有曜，而叩其女学，则花貌蓬心，瞢无所识……一家之中，男子则文学彬彬，妇女则鹿豕蠢蠢，虽被服相近，有同异类。”[3] 这是造成古代中世纪女子人才奇缺的又一重要原因。而且即使古代流行的正统女教也并非为“储器业”育人材而设，“女子无才便是德”、“女憧，妇空空”、“使木鸡然”的施教导向，对女子反而起到扼制成才的阻碍作用。当然正统女教也并非铁板一块，其中也包含一些有利于成才的因素，虽然施教者主观上不使成才，有时也会走向反面，客观上为女子成才提供了某些必要的条件。相对来看，非正统、反正统女教在某种意义上更多地起到促进女子成才的积极作用。不管通过何种途径，女子人才都曾接受过某种形式的教育，教育对女子在成才的过程中发挥了开发培养的主导作用，这一点概莫能外。

现代科学研究表明，由于染色体遗传特征、生理特征的差异以及社会环境和教育等因素的影响，男女之间的观察力、注意力、记忆力、思维力和想象力等智力因素存在一定差异。一般认为男性在视觉能力、对物体注意力的稳定性、理解记忆和抽象记忆的能力、逻辑思维能力以及富于独立探索开创性的想象力方面优于女子；而女性则在听觉能力、对人与人际关系的注意力、机械记忆和形象记忆力、形象思维能力以及富于感情色彩和形象性的言语能力和想象力方面，长于男子。[1] 总的来看男女之间的这种差别互有长短，各有各自的优势和不足，至少在古代中世纪科学技术

---

① 沈善宝：《名媛诗话》序。

② 贺龙骧：《女丹合编通俗序》。

③ 康有为：《大同书》戊部，《去形界保独立·妇女之苦总论》。

① 参见傅安球：《男女智力差异与教育》，北京出版社 1983 年 12 月。

并不十分发达的情况下，女子的某些欠缺并不足以妨碍她们发展成才。况且其中女子的有些劣势，包括性格特征上的一些缺陷，更主要的是社会人文因素压抑摧残的结果。因而在探讨古代中世纪女子人才主体作用时，纯先天遗传的性差别因素比起社会环境、教育导致的性差别因素仅只属于次要地位，微乎其微，大体可以忽略不计。人才主体影响发展成才的因素主要还是体现在包括学习和社会实践在内的活动能力，没有个体的实践活动就不可能使客观环境与主体发生联系相互作用，正是在这一关键之处女子受到了社会环境和正统女教的限制。但当个体具备一定素质和活动能力后，她们的后天主体自觉程度及主观努力的能动作用又会反过来在更大程度上影响日后的发展方向和质量，而且环境的决定因素终究要通过人才主体的实践活动为中介，方能发挥显示出来。古代中世纪环境总气候固然不利于女子成才，但各种小环境千差万别，有时也会闪现一些稍纵即逝的机遇；各种不同类型的女教教化中往往也存在着导向不尽相同的信息内容，关键就在于人才主体对不同信息的定向筛选加工，取决于她们的意志力和进取心。历史上获得成功的杰出女子人才无不善于把握瞬息闪现的机遇，以超常的毅力顽强拼搏，化不利为有利，使微乎其微的成才可能转变为现实。中国古代即使在有幸识文断字的女子中，绝大多数虽对文章声韵之学“见猎心喜”，也囿于正统女教束缚并为环境所迫，“以非女子事，辄不敢为，偶有小咏即焚弃之，不复存稿”[1]，这当然就失去成才的可能。相比之下，王贞仪之博学多才首先在于她敢于突破“往往论学术，断不重女子”、“遂令巾帼流，不敢事笔墨”的世俗陋规，公然标榜“岂知均是人，务学同一理，载道同所尊，无分彼与此”，“夫同是人也，则同是心性，六经诸书，皆

---

[1] 查昌鹓：《学绣楼名媛诗选》序，参见《历代妇女著作考》第 330 页。

教人以正性明善、修身齐家之学，而岂徒为男子辈设哉”![1] 其间女子主体意志能动作用对事业上的得失成败和个人能否成才所产生的重大影响昭然可辨。古代中世纪社会环境及封建礼教控塑压抑造成的女子自卑、怯懦、依赖、屈从、偏执、狭隘等心理品格是妨碍她们成才的巨大障碍，只有像顾若璞、王贞仪那样突破封建妇礼桎梏，充满强烈自信心、进取心，具备坚韧不拔的意志力、独立自主性、宽广的眼界和胸怀并富于开拓献身精神，才有可能奋斗成才。历史上也有一些思想行动充满矛盾的杰出妇女，例如班昭，一方面撰著《女诫》宣扬正统女教、为女子限定诸多清规条框；但同时自己在实际行动上却入东观续修国史，向邓太后传授天文算术等自然科学知识并咨询政务，为马融讲解《汉书》，甚至公然上疏皇帝称“妾兄超延命沙漠三十余年，骨肉生离，不复相识”，替长兄鸣不平请命求代[2]，又都悖离了正统妇礼条规。事实表明，班昭之所以能够成为成就卓著的杰出人才并非缘于遵循她自己《女诫》的说教；而相反，恰恰是她突破正统妇礼束缚，努力奋斗的结果。古代中世纪女子毕竟不是生活在真空之中，她们总多少能摄入一些互相矛盾的信息、正统女教的、非正统女教的，以及来自其他方面的社会影响，经由她们主体筛选整合综合发生影响。以清代百万言弹词巨篇《笔生花》作者邱心如为例：她本出生于敦尚儒学的淮阴望族，自幼接受的是正统儒家女教，“止无非，父谈《内则》书和典；止无非，母督闺工俭与勤。为训者，利口覆邦男所戒；为训者，巧言乱德女子箴。因此教，时时择语浑如哑；因此教，事事重思惧失行”。这种封建礼教的熏陶，使她头脑中充斥了浓厚的封建伦理观念。但她毕竟具备了良好的文化素养和勤奋耐劳的品格，在“常日间，习静拈针惟默默”之余，也

---

[1] 王贞仪：《德风亭集》。

[2] 班昭：《为兄超求代疏》，《太平御览》卷517页。

不免要“偷闲弄笔颇欣欣”，她“未知世态辛酸味，只有天生文墨缘。喜读父书翻古史，更从母教嗜闲篇；大都绮阁吟香集，亦见骚坛唾锦联”。正是这些古史和诗文“闲篇”使她突破正统女教的框束，开阔眼界，增长见识，培养起浓厚的文学艺术兴趣，以致每每兴致勃勃地“偷闲弄笔”学书作文，显露了卫夫人、谢道韫般的才气。嗣后心如所嫁非偶，丈夫潦倒，公婆不容，“千钧重负压枯骨”，过着“不在愁中即病中”、“朝朝欲断炊中烟”的凄苦生活。同时娘家也迭遭变故，老父、诸兄、妹夫相继弃世，幼子痘殇夭亡，真个是“千虑集，百忧煎，微遣穷愁愁更添”，直到晚年依旧“质尽衣衫存败絮，空余性命比轻尘”，不得不“老犹设帐”，靠开塾授徒糊口为生。这种艰难坎坷的经历使她“备尝世上艰辛味”，洞悉社会腐败，熟谙世态炎凉，切身体验贫苦妇女的苦涩辛酸，情不自禁地搔首呼天：“枉枉的，才高北斗成何用”、“老父既产我英才，为什么，不作男儿作女孩”、“而今天道曲还偏”！邱心如并没有低首消沉，而是充满了因对女子才华备受压抑而痛彻肺腑的慨叹和对封建社会男尊女卑的愤怒谴责和抗争。在“落叶为薪，野蔬充膳”、“破垣败壁堪容膝”、“冷灶荒厨欲禁烟”、“穷愁苦病一身兼”的极端困苦环境，心如唯以写作《笔生花》排忧解愁。她以坚韧不拔的毅力，“诗肠欲并愁肠结”，“墨迹将和泪迹研”，断续费时三十载，其间迫于各种变故中辍十九年，终于完成了阐扬“生女如斯胜似男”、“弄瓦无须望弄璋”，处处为女性张目的长篇巨作。[①] 正如谭正璧在《中国女性文学史话》中所赞扬的：“一个贫困交迫的女性，能独立成此百余万言的巨著，而且技术高妙，文辞优美，在中国文学史上能有几人？在这点上，不由我们不极端崇拜这位伟大的弹词作家——邱心如女士。”[②] 邱心如的成

---

① 参见邱心如：《笔生花》并云腴女士序。

② 《中国女性文学史话》第420页。

才显然不是某一单一因素所能成就，既与正统女教给予的文化素养和勤劳俭朴品德分不开，更得益于悖离正统女教的诗文“闲篇”和艰难坎坷凄苦境遇的磨砺，尤其不应忽略她刚毅不屈的反叛抗争精神！

综上所述，从社会本位考察，社会环境、总背景是影响女子成才的关键，决定了古代中世纪女子人才奇缺的基本格局；而从女子人才个体角度考察，则更多地显示出社会环境、教育和主体后天能动因素综合作用的影响，呈现出纷繁多变的结果。梁启超在《变法通议·女学》中论及中国女子人才匮缺，精辟地指出：

> 学也者，匪直晨夕伏案、对卷伊吾而已，师友讲习以开其智，中外游历以增其才，数者相辅，然后学乃成。今中国之妇女，深居闺阁，足不出户，终身未尝见一通人，履一都会，独学无友，孤陋寡闻，以此从事于批风抹月拈花弄草之学，犹未见其可，况于讲求实学，以期致用，虽有异质，吾犹知其难矣。①

而“足行万里书万卷，尝拟雄心胜丈夫”②，王贞仪抒发胸中凌云壮志的名句则概括揭示出古代中世纪女子在社会实践、教育和主体能动性等方面“数者相辅”锻铸成才的规律。王贞仪自幼受到良好家教，学习内容从“通《十三经》，长览二十三史”③ 等正统女教所认可的经史之教，到超出正统女教范围的“诗歌文章之艺”④ 以及天文、历算、医学等自然科学方面的知识，无不博涉。她因祖父触犯上官获罪谪戍死于戍所，十一岁时北上奔丧客居塞外四年，使她饱尝世态冷暖，较早成熟，并有机会从蒙古阿将军

---

① 载《时务报》光绪二十三年四月初一日。

② 王贞仪：《德风亭集》。

③ 钱仪吉：《术算简存》序，《术斋事稿》卷 3。

④ 王贞仪：《书先大父惺斋公〈读书记事〉后》。

夫人学习骑射，“发必中的”、“跨马横戟，往来若飞”[1]，磨炼、陶铸了豪放、刚毅、自强自立的品格情操。后来又有机会随父“东出山海，西游临潼，而复历吴、楚、燕、越之地，经行不下数万里”[2]，足迹踏遍大半个中国。这种特殊境遇与经历，使她既读书破万卷，知识广博深厚；又足行万里路，“扩大胸境”[3]，眼界洞开。贞仪治学刻苦，志向高远。她执著地追求真理，从不随流媚俗，“凡目前之意所牴牾者，辄必改辩，执玉碎之见而暗瓦全之情，抱独醒之癖而悖啜醨之沉”[4]；敢于蔑视正统妇礼桎梏巾帼“不敢事笔墨，猬缩屏柔翰”[5]的禁条，“不屑依违脂粉香艳鄙俗之习”[6]。她曾借《题架上鹰》明志：“缩颈坐秋风，雄心冷如鹫。何时脱锦韝？怒翮摩霄去！”这种叛逆妇礼，挣脱羁绊超胜男子的雄心壮志和“足行万里书万卷”的社会实践、治学经历，终于使王贞仪振翮冲天，成为中国古代在天文、历法、数学、气象、地理、医学等广博领域有所建树的罕见的女科学家。应该说，在王贞仪成才历程中综合发生作用的三方面因素，对其他人才，不论男女，都同样适用。举凡古代中世纪脱颖成才的女子，无不或多或少得益于这三个基本条件“数者相辅”的综合影响，只是中国古代的总体社会环境极少能使女子有幸碰到王贞仪这样的特殊机遇。晚清另一位在文学、教育、医药、卫生、烹调等众多领域都有著述的女教育家曾懿曾撰《女学篇》，提出“男子可学者，女子亦无不可学”，并称“女子之心，其专静纯一，且胜于男子，果教之得法，宜可

---

[1] 肖穆：《王德卿传》。

[2] 王贞仪：《答胡慎容夫人》。

[3] 王贞仪：《答胡慎容夫人》。

[4] 王贞仪：《上卜太夫人书》。

[5] 王贞仪：《答许宛玉诗》。

[6] 王贞仪：《上徐静雅夫人书》。

大胜于男子者”。[1] 曾懿的妹妹曾彦“读书引篆，弹丝剪彩，靡工精妙”[2]，也极负才华，她在丈夫张祥龄任礼部都讲傅时“往往为词翰置诸高材生卷中，辄得高等”。辛亥革命后出任清史馆馆长的晚清著名学者王闿运亲自为曾彦《桐凤集》作序，称赞她的业术已经“骎骎过其夫”。王闿运认为曾彦所以能取得成就，除了其母左锡嘉教女有方外，还因为“曾夫好奇通脱，无故挈妻子行万里，……又不应试，可专肆其力，宜其有成也”，而男子则往往役于名利，虚耗才华，他感叹道：“宜夫士大夫之相趋委靡而不振也”。[3] 曾氏姐妹以及本章所列举的诸多女子人才的杰出成就，雄辩地证明了曾懿“男子可学者，女子亦无不可学”，只要具备一定社会条件并“果能教之得法，宜可大胜于男子”的论断。但事实上在中国古代，正统妇礼纲常待女子“忍心害理，抑之、制之、愚之、闭之、囚之、系之，使不得自立、不得任公事、不得为仕宦、不得为国民、不得预议会，甚且不得事学问、不得发言论、不得达名字、不得通交接、不得预享晏、不得出观游、不得出室门，甚且斫束其腰、蒙盖其面、刖削其足、雕刻其身，徧屈无辜”，使她们“如奴隶、如蝼蚁，卑微愚贱”。[4] 即便个别女子人才因特殊机缘脱颖而出，也被弃置埋没，全无用武之地。如清代女子崔幼兰所扼腕叹息的：“刚烈丈夫性，忠义心自存；空怀治国志，不得定乾坤。”[5] 相对男子来说，女子得以成才的毕竟是极其个别的例外。

---

① 曾懿：《女学篇》自序。

② 《华阳县志》。

③ 曾彦：《桐凤集·王闿运序》。

④ 康有为：《大同书》戊部，《去形界保独立·妇女之苦总论》。

⑤ 崔幼兰：《针余吟稿·言性》，附录于《崔东壁遗书》第796页，上海古籍出版社1983年。

“算古来巾帼几英雄，愁难说”！[①]这更足以证明古代中世纪宗法宗族社会环境和正统女教对女子人才的埋没、压抑、扼杀与摧残。

① 沈善宝：《满江红·渡扬子江感赋》。

第十二章　古代中世纪女子教育的社会效应及历史影响

本章主旨是对中国古代中世纪女子教育的效能进行总体评估。教育效能集中体现在对社会发展和对人的发展所起作用两个层面。其中社会效能主要包括政治效能、经济效能和文化效能。这类问题在本书前面的一些章节已程度不同有所涉及，在结束对中国古代女子教育进行系统考察探讨之际，仍有必要做一简略的总结性归纳。

一、考察的视角与立足点

中国古代中世纪女子教育的社会效应问题牵扯到诸多方面，互相关联，头绪纷繁。为了避免与前文过多重复，也为了更加突出重点，有必要事先明确本章考察的视野和立足点。

首先，如所周知，虽然教育是人类社会得以区别动物的前提，没有教育就没有人类社会；但人类社会的存在发展又远非教育单一的因素所能决定。教育本身还要受政治、经济等因素的制约，相比之下，教育不过处于政治、经济等因素的从属地位，尤其在阶级社会，它总是要服务于政治、经济的发展。也就是说，教育本身既非无用，又非万能，对于专门针对女子施行的教育，其影响

就更加有限。只有明确这一点，才可能对古代中世纪女子教育的社会效应与历史作用做出实事求是的评价。

其次，中国古代中世纪女子教育存在着几种不同的类型，其间在教育目的、内容以及组织实施等方面往往自成体系，其社会效应也各有差异。本章探讨的范围大体限制在占主导地位的正统女子教育系统。

复次，教育影响社会发展的效能和影响人的发展的效能二者之间相互联系，互为因果。教育既通过培养人来影响和实现社会的发展，同时又按照社会需要培养控塑人，影响人的个性和能力的发展。本书已设专章对古代女子教育在培养女子人才和控塑正统妇女人格方面的情况详尽探讨，这种对女子思想行为的控塑本身即是正统女教所产生的直接的第一层次的效应。本章将利用这方面的成果，从社会本位的角度，进一步考察正统女教对妇女思想行为的控塑在社会政治、经济、文化等方面产生了何种效应，在历史上起到什么作用。

再次，中国古代女子教育在整个古代中世纪时期经历了一个发生、发展、兴衰起伏的变化过程。就正统女教而言，从整体上看其基本精神并未发生本质变革；但在不同时期，具体情况又有所差别。而且鉴于教育本身具有某种带有工具性的中立性质，即使同样一种教育在不同时期或在不同阶级控制之下，也会产生不同的效应。我们对古代女教社会效应的考察将注意到这种时代、阶级的区别，但又不可能也无须详尽地描绘这种变迁的轨迹。因而本章的考察将是一种宏观的粗线条的把握。

二、古代中世纪女子教育的社会效应

古代女教所产生的最根本的社会效应是起到凝聚家庭宗族、稳定社会结构的作用。在此基础上又引发出维系自然经济发展和

巩固小农经济生产方式的经济效应、强化大一统专制集权的政治效应以及塑造民族性格和文化精神的文化效应。这几种效应之间互相渗透、互为因果。我们的考察将循着其间的递进关系，依次展开。

1. 凝聚家庭宗族，稳定社会结构

古代中世纪正统女教在妇女中确立的三从四德价值准则和与之相应的一整套行为规范，对于凝聚家庭宗族起到至关重要的作用。显而易见，妇女对三从、贞节观的自觉认同，从根本上维护了几千年以父家长血脉计世以及财产权力再分配继承制度的基本原则。宽容去妒、柔顺谦卑的说教则是一夫一妻多妾型婚制的润滑剂，冀图使其畅行无阻，既确保父家长子孙繁衍、宗族昌盛，又调谐大家族、宗族间人际关系，使之长幼尊卑有序，和睦相处，不致争斗破裂。一些数世同堂的大家庭乃至整个家族、宗族的兴衰荣辱在很大程度上取决于族妇能否恪守妇道，做到妻妾、婆媳、姑嫂、妯娌和谐谦让。"媳妇系家成败"，成为父家长从无数经验教训中总结出的共识，以至封建社会后期颇有影响的《陆清献公治嘉格言》谆谆告诫世人："可见父子兄弟顺逆乖和之象机操于媳妇之手，则凡未嫁处子，父母在家可不训之诫之也哉！"[①]《元史·孝友传》在总结延安延长县张闰得以"八世不异爨，家人百余口无间言"受到朝廷旌表的原因时，特别强调张家能够敦尚妇礼女教，做到"日使诸女诸妇各聚一室为女红，工毕敛贮一库，室无私藏。幼稚啼泣，诸母见者即抱哺。一妇归宁，留其子，众妇共乳，不问孰

① 《陆清献公治嘉格言·媳妇系家成败》。

为己儿，儿亦不知孰为己母也”。[1]

中馈、女红、料理家务同样是维系家庭、家族的重要方面。正统女教关于女子主内、勤劳俭朴的教诲以及女红中馈技能的传习，满足了这方面的需要，使妇女甘于内职，勤俭持家，不辞辛劳默默无闻地担当起家庭“半边天”的角色。如像列宁在谈到妇女从事家务劳动时曾经指出过的：“琐碎的家庭事务压迫她们、窒息她们，使她们愚钝卑贱，把她们缠在做饭管小孩的事情上；极端非生产性的、琐碎的、劳神的、使人愚钝的、折磨人的工作消耗着她们的精力”。[2] 这些繁重的家务，看似琐碎、卑贱，不能和生产性、社会性劳动相提并论，但却同样是维系家庭、宗族稳定的必不可少的因素。只消摘引《女论语》中述及持家内职的若干片断，便可对古代中世纪普通妇女在家庭分工方面担负了何等重要的职责一目了然：

在家庭副业劳动方面，妇女须“采桑摘拓”、“取叶饲食”、“看蚕煮茧”、“取丝经纬”、“纫麻缉苎”、“机车纺织”、“织造重重”. 其产品“亦可货卖，亦可自缝”。此外还得“刺鞋作袜，引线绣绒，补联纫缀，百事皆通”，只有这样，方能“衣不愁破，家不愁穷”。[3] 农忙时节又须协助“耕田下种”，“炊羹造饭，馈送频频”；同时还要“积糠聚潲，喂养牺牲，呼归放去，检点搜寻”。一个家庭要想“禾麻粟麦，成栈成囷，油盐椒豉，盎瓮装盛，猪鸡鹅鸭，成队成群”，“酒浆食馔，各有余盈”[4]，少不了主妇的心血和汗水。

在日常家务方面，五更即起，“拣柴烧火，早下厨房”，“安排

① 《元史》卷197。

② 《列宁选集》第4卷第18页。

③ 《女论语·学作章》。

④ 《女论语·营家章》。

蔬菜”、“整齐碗碟”、“煎茶煮饭”，一日三餐均须主妇一手操办。[1]还得“洒扫庭堂，洗濯巾布，齿药肥皂，温凉得所”、“整办茶盘，安排匙箸”，“小心敬递”，毕恭毕敬仔细周到地服侍公婆起居用餐。[2]对丈夫同样要“粗细丝葛，熨贴缝纫”、“家常茶饭，供待殷勤”，夫若黄昏未返，则“停灯温饭，等候敲门”，“终日劳心”体帖冷暖，不使冻损饥渴。[3]余如“杀鸡为黍，五味调和，菜蔬齐楚，茶酒清香”殷勤待客[4]，“惟俭惟勤”持家理财[5]，以及教子训女之类的事宜[6]也无不偏劳主妇操心料理。一旦丈夫不幸故去，“保家持业，整顿坟茔，殷勤训后，存殁光荣”的重担更得由遗孀独力承担。[7]

以上正统女教要求妇女尽到的职责，涉及到日常社会生活衣食住行的方方面面。显然，没有主妇的主内操持，家庭、宗族的存在便无从谈起。《女论语》向古代妇女提出应尽主妇之职的诸般要求，基本上为广大妇女所身体力行。以农村为例，清人蒋知廉撰写的《江北妇女叹》云：

> 妇女生田家，辛苦多备尝。自小习耕种，
> 老大谋稻粱。短巾不掩鬓，野服难为妆。
> 置身涂泥间，容色风吹黄。春来事犁锄，
> 秋至筑圃场。秉穗无遗滞，馌饷还相将。
> 岂不乐膏沐，岁苦欢无常。岂不图安居，

① 《女论语·早起章》。

② 《女论语·事舅姑章》。

③ 《女论语·事夫章》。

④ 《女论语·待客章》。

⑤ 《女论语·营家章》。

⑥ 《女论语·训男女章》。

⑦ 《女论语·守节章》。

何以筹资粮……[1]

邹在衡《缝穷妇叹》曰：

缝穷妇，缝穷妇，携儿挈女沿街走。
衣裳破碎鞋底穿，露天冻裂缝穷手。
含辛向客前致词：上有翁姑年力衰，
丈夫夕病责妇养，一家全仗十指支。
朝缝一件衣，暮缝一件袴。
瑟缩畏风在当路，天寒日短心手忙。
挣得青钱几十数，买米归家常恐迟。
儿要乳，女要哺，屋内翁姑饥日暮。
煮一溢粃，和一溢粞，
老不苦饥幼不啼，床头半饱夫与妻……[2]

康熙年间纂修的《松江府志》也提到江南一带，"至于乡村纺织，尤尚精敏。农暇之时，所出布匹，日以万计。以织助耕，女红有力焉。"[3] 妇女在家庭中所起到的重要作用，甚至成为导致古代男子惧内的"资本"。明代谢肇淛分析男子惧内的三个原因，第一条便是"贫贱相守，艰难备尝，一见天日不复相制"。又称"贫贱之畏妇，仰余沫以自给也"，尤其"丑妇之见畏"，关键即在仰赖丑妇"操家秉也"。[4]

这种情况并不仅限于贫苦农家，那些商贾、士大夫官宦人家贵妇虽不必抛头露面"炊羹造饭，馈送频频"，但也得如清儒方苞示儿所说"古者自王后以及列士之妻，皆躬织纴"[5]，而且在主内

① 张应昌编：《清诗铎》卷 25。
② 张应昌编：《清诗铎》卷 25。
③ 《松江府志》卷 5。
④ 谢肇淛：《五杂俎》。
⑤ 方苞：《己亥四月示道希兄弟》，参见贺瑞麟辑：《诲儿编》卷下。

理家方面也同样起到举足轻重的作用。宋熙宁年间进士章甫，属建州浦城一带显族，而据杨时《章（甫）端叔墓志铭》记载，章氏家族大小事宜实际全由其妻一手掌理：

> 公襟度简远，未尝问生事。然奋羁旅起家，阖门千指有宅以居、有田以食，夫人力也。其经理家事，无巨细皆有节法，丰而不侈，简而不陋，正睦中外雍如也。

明代凤阳富商葛容庵长年经商在外，则仰仗其母"独纤于治生，早起育雏、食豕、酿酒、造醯、剪裳、涤器、染缯、冻素，仆仆迨烛不自休。至见美丽服、器饰，辄闭目斥去。以是能殖其家，不独容庵居积贸迁之故也"。[①]《休宁率东程氏家谱》亦载徽商程维宗妻孙勤"自归公以来，勤劳恭慎，有过人知识。公终身驰驱于外，家政皆其经纪，日不遑宁，举无失所，累经忧患，处之泰然，乡里称其贤"。明清之际著名的思想家、教育家孙奇逢于万历戊午年（1618年）祭奠亡妻槐氏撰写了一篇悼念文章，其中提到：

> 尔虽吾之妻也，实吾之友也。忆尔十七岁而于归，犹及奉衰姑于十病九残之时，吾嘉尔之孝；处妯娌于七零八落之日，吾嘉尔之和；衷孤寡、怜贫穷、举念而存天地生人之心，吾嘉尔之慈爱；甘淡泊、乐缝纫，一日而周日月长久之虑，吾嘉尔之俭勤，凡此皆妇道之常也。……十八年来辛苦勤渠，吾之赖尔者已多，而茹苦食淡、不慕通显、甘守清贫，此犹吾之所难望于尔而幸得之于尔……[②]

在这篇发自肺腑的《祭亡妻文》中，孙奇逢对槐氏履行"妇道"、十八年辛苦持家给予了高度评价。这些大家庭、家族主妇通过"处妯娌"、"衷孤寡、怜贫穷"，在理顺家族之中人际关系、存恤

---

① 唐慎之：《荆川先生文集》卷26。

② 《孝友堂家乘·祭亡妻文》。

族属、昌大门庭方面发挥着重大影响。宋人卫泾在为岳母章氏所作《行状》中，也曾表彰章夫人存恤其夫盖氏宗族的事迹：

既有家，上承姑嫜，旁接姻戚，下御妾媵，罔不顺适，阃门之内，愉愉如也。初，侍郎处穷约而轻财尚气谊，家无余资，夫人竭力营陔，养具滫髓，问衣佐馂，虽罄奁笥不惮，侍郎得以悉意讲学，从之游者日盛，后多为闻人。侍郎素友爱，自夫人之归，愈无间言。诸姑以孀独来依，夫人尽礼敬、同甘苦，始终犹一日；死葬之先茔之侧，以便时祀。有妹在室，夫人资送特厚，至损首饰予之。侍郎尝欲舍其孙而官犹子，夫人从臾不遗余力。昆弟之孤在左右者，自幼及长，拊育诲化；男有分，女有归，夫人之助多焉。平居自奉简素，周人之急常恐不及。亲旧贫不能自存者，皆有常饩；岁饥里闾艰食，则发廪损市值以倡巨室，全活甚众……自侍郎即世，夫人理家政井井有条，门祚益大。①

以上诸例，包括前文述及的龚孺人持家之例都表明，主妇往往是管理家产、经理家政、团聚族众等家庭、家族内部事务的实际主持者，小说《红楼梦》对凤姐、探春治理荣国府的描写，便形象地反映了这一大家庭、家族"后院"的历史真实。

历史上因丈夫被派兵徭，妻子独撑门户以及贫妇夫亡守节，历尽艰辛"保家持业"、养老恤孤、纳税完粮，"殷勤训后，存殁光荣"之例更比比皆是。清诗《女耕田行》形象地反映了这种情况：

四座且勿喧，听我长歌女耕田。
妾家无子姑已老，夫婿能养死复早。
薄田数亩旧所遗，耕耨无人半荒草。
族中子弟气食人，欲占此田逐妾身。

---

① 卫泾：《后乐集》卷17。

其人金多辅者众，佃户逡巡不敢种。
老姑嗷嗷待朝哺，含羞出门亲荷锄。
可怜耕田腕无力，安得将来观秀实。
未终半亩苦不胜，泪洒麻衣重叹息。
不叹一死向九泉，念我老姑倚望柴门前……
妾容憔悴尘土中，野田幸免狂且辱。
但愿耕田劳且安，种得升斗先了官。
自炊余粒劝姑饱，誓不将田与凶狡！[①]

一些夫亡守节的"贤妻良母"型寡妇，每每在极端艰难的境况下，养家糊口之余，全力把遗孤教养成才。晚明张履祥七岁丧父，孤贫困窘，母亲沈孺人纺织操劳，延师课子，在母亲"孔子孟子亦是两家无父之子，只因有志向上便做到大圣大贤，汝若不肯学好便流落无底"[②] 的教诲激厉下，终于成长为践履笃实、学术纯正、被清廷批准从祀孔庙的著名大儒。清前期以"著述之继往开来，品谊之升堂入室"[③] 与张履祥、陆陇其并称于世的汪绂，父亲浪游江湖长年不与家人通音问，后客死他乡，家中"既无负郭之田，复鲜营生之策"，全由母亲独自操劳。汪绂的外祖父是邑中的庠生，母亲受到良好的正统女教，并且"精通诸经义疏、朱子纲目及典故诸书"。母亲坚毅通达，对贫苦的家境处之怡然，所挂虑的"惟子能读书成立则幸事耳"！[④] 她对汪绂寄予很大的期望，《行状》云：家贫既"艰于从师，又恐时师弗能教也"，母亲乃于汪绂五岁时"自课督，室中置长榻一，太孺人坐治针黹，虚其半置书，又设小儿坐先生于旁，教之讽诵，细为解释。向读必专一，不得左右顾，

① 滑汝谋：《女耕田行》，见《清诗铎》卷 25。

② 苏惇元：《张杨园先生年谱》。

③ 《双池先生年谱》夏炘序。

④ 余龙光：《双池先生年谱》。

顾辄夏楚，慈母也逾严师焉”。[①] 汪绂天资敏慧，又兼慈母课读严切，十岁以前已熟读四子诸经，成童后进而习举子业旁及诗文，“亦皆母氏手为指示，盖终身未尝一日从师云”。母亲的启蒙教育为汪绂日后治学打下坚实的基础，母亲刻苦刚毅勤奋进取的精神尤其对汪绂产生了巨大影响，他时刻以母亲的期望与教诲激励自己苦读，“孜矻以成其学，兢业以守其身，恐负吾母教之初意也”。[②] 清中期另一位在经学、史学、考据、训诂、诗词、古文辞诸多领域卓有建树的著名学者汪中，曾撰《先妣灵表》追述早年孤贫之状：童年父丧之后，家中未留“寸田尺宅之籍”，惟赖“母教女弟子数人且缉履以为食，犹思与子女相保，直岁大饥乃荡然无所托命矣。再徙北城，所居止三席地，其左无壁，覆之以苫。日常使姊守舍而携某及妹傫然匄于亲故，率日不得一食。归则籍藁于地，每冬夜号寒，母子相拥不自意全济，比见晨光则欣然有生望焉。”[③] 另有《述怀诗》一首，备述老母携儿带女纺织贸布、乞讨度日的辛酸：

在昔失怙日，生年才七岁。孱弱不能行，
生我遽见背。迄今十二载，忽忽如梦寐。
阿母年五十，形容极憔悴。目已渐茫茫，
耳已渐愦愦。齿牙时动摇，发白短如穗。
霜落无寒衣，日夕无中馈。辛勤事纺绩，
抱布无人贸。有子亦何益，坐受虚名累。
饱暖尚难望，显扬复何赖？飘风起南山，
烈烈吹蒿蔚。忆昨乞米归，庭阶曝春日。
上堂见阿母，晌午未得食。敧卧草榻间，

① 余元遴：《双池先生行状》。

② 《双池先生年谱》。

③ 引自汪喜孙：《容甫先生年谱》。

弱妹立其侧。枵腹汗如注，饿久面转赤。

但闻啼哭声，想见心如炽。骨肉无二际，

此心讵木石？感此号且呼，气憾声不出。[1]

就是在这样赤贫的境遇下，知书识礼的汪母邹氏，仍不忘亲自"口授塾中诸书"，使汪中受到宝贵的启蒙教育，如时人所赞誉的那样："贤哉生母备艰辛，十指纺绩易米薪；夜深教生读经史，文名籍籍惊乡人！"[2] 在中国古代男丁兵徭负担极重的情况下，类此由主妇独自支撑家庭以及寡妇守节操家育孤的现象是十分普遍的。而且即或在不虑柴米的富贵之家，主妇也对稳定家庭起到重要作用。宋代名臣包拯之子包繶早卒，其妻崔氏嫁到包家才两年，"舅姑以其妙龄，俾左右询其意"，崔表示守死不嫁，后遗孤五岁夭折、公爹包拯也病故，娘家又劝她改嫁，崔氏答道："舅丧姑老，有小郎（包繶幼弟包绶）如儿子，其门户待我而立。"后来婆母去世，包绶仍未成年，崔氏"鞠爱之若己出"，为他延师授课，"艰关求访"，长大后又为他"择取良妇"。[3] 包绶后来终于官至通判汝州，显名天下。

唐大顺元年（890年）陈氏《义门家训》专立"正闺阃"条云：

夫闺门为万化之原，妇之不德，家道所由索也。凡我子姓必令为妇者事舅姑以孝敬、相夫子以恭顺、待妯娌以和睦、育童幼以仁慈、洁中馈、勤织纴、毋淫狎以坏家声、毋忌刻以长薄道、毋长舌以间骨肉、毋醉酒以败母仪，有一于此，害及其家，切宜戒之![1]

---

① 引自汪喜孙：《容甫先生年谱》。

② 《容甫先生年谱》。

③ 《崔氏墓志》，转引自安徽博物馆：《合肥东郊大兴集北宋包拯家族墓群发掘报告》，《文物资料丛刊》第三辑。

① 《义门陈氏大同宗谱·义门家训》。

封建家长从实际社会生活中概括出的妇女“害及其家”诸戒，即为正统女教要求妇女应尽责任的准则，有一不符，便难免“妇之不德，家道所由索也”。而上文所举数例的共同之处，便在于她们都具备典型的正统妇德。这一点又是由于她们受过良好的女教，有的甚至本人就担任女塾教师，即使贫妇也由于社会及父母“在家可不训之诫之也哉”[①]，能够自觉遵习恪守“妇道之常”的结果。我们所举的例子绝非个别偶然的现象，康熙《陈氏宗谱》“妇德列传”序即称：“诗咏宫化，史记壶仪，有国者之贵贤内助也，士庶之家岂不然哉！……吾族内德如诸母多可表见，故胪列于前且为之乐道焉。”[②] 中国古代正统女教对“保家持业”、稳固家庭和宗族所起的重要作用，于此可证。

“父亲、子女、兄弟、姊妹等称谓，并不是简单的荣誉称号，而是一种负有完全确定的、异常郑重的相互义务的称呼，这些义务的总和便构成这些民族的社会制度的实质部分”。[③] 在父系血统纽带始终占据重要地位的中国古代，家庭并非仅只是生育、生活的基本单位，它同时还兼具生产、教养、承担赋税兵徭等诸多社会功能。男女婚配结合成家庭，并不是建立在“情之所钟、死生与共”的爱情基础之上，这在当时是被视为“纲常名教皆弗所顾”的叛逆之举[④]；它的真正意义在于，家庭是社会生产和社会生活的基本细胞，是国家赖以建立在社会结构的基础。夫妇之间绝不可“以色为爱憎”，“不得视为燕昵事”[⑤]，为妇者必当曰：“某吾夫也，终身赖以生死者也，虽贫穷患难吾命之遇也”；为夫者必曰：

---

① 《陆清献公治嘉格言》。

② 《陈氏宗谱·妇德列传》。

③ 《马克思恩格斯选集》第 4 卷第 24 页。

④ 《义门陈氏大同宗谱·义门家训》。

⑤ 《续修汪氏家谱·家规》。

"某吾妻也，终身籍以助内者也。虽貌陋蠢俗吾命之遭也，亦宜琴瑟和谐乐安天命"。[1] 对妇女除了"以为嗣续计古人重之"外[2]，便是要强调克尽"以织助耕"、相夫教子的"助内"之职，保持"琴瑟和谐"家庭稳固，并以此调谐宗族、社会关系，凝聚家国一体的社会结构，稳定社会秩序。正统女教用妇礼规范妇女思想行为、培养"贤妻良母"的目的即在于此。而事实上，这种育嗣继宗、保家持业、绵固宗社的"生生之本"[3] 效用，也确实在很大程度上确保中国古代传统宗法农业型社会结构千古承传、牢固不变。

2. 维系自然经济，巩固传统生产方式

毛泽东在《组织起来》一文中指出：中国封建社会"几千年来都是个体经济，一家一户就是一个生产单位"。[4] 在这种自给自足自然经济占主导地位的情况下，"农民不但生产自己需要的农产品，而且生产自己所需要的大部份手工业品。地主和贵族对于从农民那里剥削来的地租也主要是自己享用，而不是用于交换。那时虽有交换的发展，但是，在整个经济中不起决定作用。"[5]《颜氏家训·治家》有一段文字描述以大家庭为单位进行生产的自然经济生产方式十分典型：

> 生民之本，要当稼穑而食，桑麻以衣。蔬果之畜，园场之所产；鸡豚之善，埘圈之所生。爰及栋宇器械，樵苏脂烛，莫非种植之物也。至能守其业者，闭门而为生

---

① 《于氏家谱·家训》。

② 《续修汪氏家谱·家规》。

③ 《义门陈氏大同宗谱·义门家训》。

④ 《毛泽东选集》（一卷本）第934页。

⑤ 《毛泽东选集》（一卷本）第618页。

之具以足，但家无盐井耳。

在这种“闭门而为生之具以足”的家庭之中，男耕女织是家庭生产最基本的分工。正统女教关于“男司耕读、女司纺织，自是生理”[①]的训诲以及对女子进行“执麻枲、治丝茧、织纴组紃，学女事以共衣服”[②]的训练，便是要求女子担当起“桑麻以衣”的妇职。显然，几千年来“女司纺织”的劳绩及其所发挥“妇人当年而不织，天下有受其寒者”[③]的作用，是有目共睹的。明末张履祥说：

西乡女工，大概织绵䌷素绢，绩苎麻黄草以成布匹；东乡女工或杂农桑，或治纺织。若吾乡女工，则以纺织木棉与养蚕作绵为主。随其乡土，各有资息，以佐其夫。女工勤者，其家必兴；女工游惰，其家必落，正与男事相类。夫妇人所业，不过麻枲茧丝之属，勤惰所系，似于家道甚微，然勤则百务俱兴，惰则百务俱废，故曰：“家贫思贤妻，国乱思良相。”资其辅佐，势难相等也。且夫匹夫匹妇，男治田可十亩，女养蚕可十筐，日成布可二匹，或纺棉纱八两，宁复忧饥寒乎？[④]

《上海县志》也记载：

妇女纺织不止乡落，虽城市亦然。里媪晨抱纱入市，易木棉以归，明旦复抱纱以出，无顷刻断织，大率日成一端，甚有一日两端、通宵不寐者。纺织之法，他邑止两指捻一纱，兹邑一手三纱，以足运轮，人劳而工敏。农暇之时，所出布疋日以万计。游惰之人，有资妇女以食

---

① 《九江义门总谱·推广家法》。

② 《礼记·内则》。

③ 引自《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺职部》。

④ 张履祥：《补农书》卷下。

者。[1]

妇女以织助耕，“随其乡土，各有资息，以佐其夫”的作用，在中国古代已为社会所公认；甚或“有资妇女以食者”也非绝无仅有。而相比之下，明代田艺蘅对女织的评价更为中肯，他在谈到“男子不织而衣，妇人不耕而食”现象时，深刻地指出：“男女贸功，相资为业”。[2] 这可以说是中国古代对男耕女织家庭自然经济中耕织关系的最精辟的概括。在这种家庭经济中，“女工勤者，其家必兴；女工游惰，其家必落”便是理所当然的了。

妇女在家庭生产中并不仅限于纺织一业，她们往往还要担负其它家庭手工业、副业，并且从事部分农业辅助劳动。如明代苏州府“城中妇女习刺绣，滨湖近山小民最力穑耕渔之外，男妇并工捆屦、缉麻、织布、织席、采石造器营生”。[3] 南方植茶，“大妇提篮，少妇持筐”，“其采摘亦多妇女”。[4] 而江西妇人更“皆习男事，采薪负重，往往力胜男子，设或不能，则阴阳诋诮。”[5] 前引《江北妇女叹》、《女耕田行》也提到一些贫妇“自小习耕种”、“春来事犁锄，秋至筑圃场”、“但愿耕田劳且安，种得升斗先了官”的情况。

正统女教列“纺织女功”为“第一要务”[6]，除了引导妇女勤于女工、维系男耕女织家庭自然经济延续发展之外，还起到稳定巩固这种传统自然经济生产方式的效用。这不但是因为妇女从事纺织以及其它家庭手工业、副业，本身是确保家庭“闭门而为生

---

① 引自《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺职部》。

② 田艺蘅：《留青日札》卷 3 引《亢仓子》曰。

③ 顾炎武：《肇域志》江南八，苏州府。

④ 屈大均：《广东新语》卷 14。

⑤ 《岳阳风土记》。

⑥ 《昏前翼·职业》。

之具以足”的必要前提；而且还表现于正统女教有意识的把妇织牢牢局限于家庭自然经济范围之内的努力。班昭关于“妇功不必工巧过人也”[1]的训诲和族规家法中关于每年定量配给族妇原料、限定产量、“俱令亲自纺绩，不许雇人”、“丈夫岁月麻布衣服，皆取给于其妻”[2]，“凡来妇者，纵不能衣其夫，衣裳必自制，以属工人者值勿给”[3]以及“日使诸女诸妇各聚一室为女功，工毕敛贮一库，室无私藏”[4]等等规定，有效地阻断了自然经济向商品经济转化的渠道。《女论语》中虽有“亦可货卖，亦可自缝”之句，但这种货卖并非生产的目的，而只不过是对自然经济的一种补充。有的则为了适应官府收取赋税一律折银的要求。《郑氏规范》曾规定，“诸妇每岁公堂于九月俵散木棉，使成布疋”，限次年八月收齐，用以“通卖钱物”，但目的仍为“给一岁衣资之用”。这当然不是什么商品生产，相反，这种做法使自然经济生产方式更加巩固。应该指出，明清两代在江南一些繁华市镇，确有一些妇女的丝织产品属于商品生产性质，并开始在这些行业中出现资本主义生产方式的萌芽；但这种情况在全国范围仅属极其个别的例外，而且早期资本主义雏形手工作坊中的工匠几乎清一色为男子，何况这正属于正统女教竭力反对之列。明《广东新语》所载“粤之葛，以增城女葛为上，然恒不鬻于市。彼中女子，终岁乃成一匹，以衣其夫而已”[5]，才是真正占据主导地位、极为普遍的现象。这当然和正统女教“丈夫衣服妇自供，儿女衣服母自供”[6]的原则为社会

---

① 班昭：《女诫》。

② 庞尚鹏：《庞氏家训·考岁用》。

③ 方苞：《已亥四月示道希兄弟》。

④ 《元史·孝友传》。

⑤ 屈大均：《广东新语》卷15。

⑥ 《霍渭崖家训》。

所认同并被广泛实施不无关系。历史上受到封建朝廷表彰的数世同堂大家庭，无不对妇礼女教给予高度重视，并对族妇亲自动手限期定量纺织供给丈夫衣服提出严格要求。这些累世同堂大家庭在保持男耕女织、自给自足自然经济方面表现得最为守旧、古板、僵硬，这恰恰是正统女教在巩固自然经济传统生产方式方面发挥了重要作用的典型例证。

3. 稳定政局，强化专制集权统治

恩格斯曾经指出："未必早于文明时代的一夫一妻个体家庭，曾是社会和国家赖以逐渐凝结起来的核心。"[1] 在中国古代宗法农业型社会结构中，作为社会基本细胞的个体家庭因兼具组织社会生活、经济生产、完税服役、教养教化等诸种功能，而在发挥凝结社会和国家的核心作用方面表现得更为显著。中国历史上延续几千年之久的专制集权统治，正是建筑在这种自然经济状态下无数分散、独立、自给自足的个体家庭之上。汉儒"天下之本在家"的提法，便基于统治阶级对中国古代这种家国之间特殊关系做出的判断。中国古代女子教育也正因为具备凝聚家庭宗族、稳定社会结构和巩固自然经济小农生产方式的效能，而自然起到强化大一统专制集权统治基础的作用。我们可以把这种作用看成是一种间接效应。除此之外，古代女教还在调谐上层统治秩序、稳定政局和强化封建伦理准则方面起到巩固专制集权统治的作用。

本书《正统女教的教育内容》一章中曾专节提到中国古代特别注重对妇女进行宽慈去妒的教育，其原因就在于家庭、宗族中的妇妒争斗破坏了家庭、社会的稳定。尤其在上层社会，妻妾争

[1] 《家庭、私有制和国家的起源》。

宠夺嫡因涉及子嗣继统和自身权势地位而格外凶残，往往由此而牵动专制统治中枢，屡屡掀起轩然大波。特别是统治集团中不同派别的权力之争，一经渗入妇妒的酵素，后妃与朝臣内外呼应、推波助澜，每每使政局愈加波诡云谲、动荡不宁。以至春秋时期“毋以妾为妻”、“毋易树子”竟被悬为诸侯盟会的禁条[①]，《左传·桓公十八年》更称“并后（妾如后）、正嫡（庶如嫡）、两政、耦国，乱之本也”，《仪礼·丧服》疏则直接把妇妒争斗“并后匹嫡”视为“国亡家绝之本”。历史上因皇室后妃子弟之间相互砍杀导致政局动乱之例实在举不胜举。

古代正统女教对政局的影响更直接表现在后妃所发挥的历史作用方面。后妃因其特殊的身份、地位，必然会通过帝王对国事产生或大或小的影响。正统女教并不一概反对后妃对帝王施加某种影响，甚至标榜“自古国家肇基皆有内助之德垂范后世”[②]，鼓励后妃以自己的德、才发挥内助、辅政的作用。唐郑氏为训诫姪女永王妃所作《女孝经》，除要求后妃做到“德教加于百姓”，还须“佐君子以智”[③]，在《贤明章》中特举楚庄王时樊女荐贤兴国之例：

> 昔楚庄王晏朝，樊女进曰：“何罢朝之晚也，得无倦乎？”王曰：“今与贤者言乐，不觉日之晚也。”樊女曰：“敢问贤者谁欤？”曰：“虞丘子。”樊女掩口而笑。王怪问之，对曰：“虞丘子贤则贤矣，然未忠也。妾幸得充后宫，尚汤沐、执巾栉、备扫除十有一年矣，妾乃进九女，今贤于妾者二人，与妾同列者七人，妾知妨妾之爱，夺妾之宠，然不敢以私蔽公，欲王多见博闻也。今虞丘子

① 《谷梁·僖公九年》。

② 《内训·崇圣训章》。

③ 《女孝经·广要道章》。

居相十年，所荐者非其子孙则宗族昆弟，未尝闻荐贤而退不肖，可谓贤哉?!”王以告以。虞丘子不知所为，乃避舍露寝，使人迎孙叔敖而进之，遂立为相。

结论是:“夫以一言之智，诸侯不敢窥兵、终霸其国，樊女之力也。”在《谏诤章》中，又对笼统提出“妇从夫之令可谓贤乎”的问题做出否定的回答:

昔者周宣王晚朝，姜后脱簪珥待罪于末巷，宣王为之夙兴；汉成帝命班婕妤同辇，婕妤辞曰:“妾闻三代明王皆有贤臣在侧，不闻与嬖女同乘。”成帝为之改容；楚庄王耽于游畋，樊女乃不食野味，庄王感焉，为之罢猎。由是观之，天子有诤臣，虽无道不失其天下；诸侯有诤臣，虽无道不失其国……夫有诤妻则不入于非道。是以卫女矫齐桓公不听淫乐，齐姜遣晋文公而成霸业……故夫非道则谏之，从夫之令又焉得为贤乎!

自西汉刘向《列女传》至明清时期诸多女教读本对这类问题的看法，大体上与《女孝经》所持的态度是一致的。但与此同时，后妃干政又无不被这些女教著作众口一辞斥为“牝鸡司晨”、祸国殃民。明仁孝文皇后《内训·事君章》便一方面要求后妃“诵诗读书不忘规谏”，盛赞“姜后脱珥、载籍攸贤，班姬辞辇、古今称誉”；同时又告诫:“毋擅宠而怙恩，毋干政而挠法。擅专则骄，怙恩则妒，干政则乖，挠法则乱”，“诗曰:‘赫赫宗周，褒姒灭之’，可不鉴哉!”这看上去多少有点自相矛盾，但仔细辨析，规谏与干政之间仍存有重大区别。从目的、出发点上看，前者是出自公心，为君王、国家着想；后者是恃宠怙恩图谋私利。从方式方法上比较，前者以理服人，后者胡搅蛮缠。从效果上衡量，前者纠偏补失、起到正面积极作用；后者则以邪干正、导入歧路。后妃干政的消极影响更集中地体现在纵容外戚为恶作乱方面。所谓外戚，是指皇帝的母族、妻族，即太后、皇后的家系。这些后妃的父兄亲

属因裙带关系，常被帝王破格封赏、倚为股肱，由此而形成一股强大的势力。当外戚权势过分膨胀时，又往往觊觎皇位，成为对皇权构成威胁的离心力量。特别在皇帝年幼、母后临朝的情况下，照例委任外戚总揽军政大权。皇帝成年亲政后，不甘大权旁落，又多依靠身边最亲近的心腹宦官抑制、剪除外戚势力，夺回最高统治权。朝臣则纷纷投靠后党或帝党相互水火。东汉后期长达一百多年的时间内，即曾反复不断地出现外戚宦官互相倾轧砍杀、轮流专权的局面。这种权力之争造成的动荡，破坏社会稳定，给国计民生带来严重灾难。如何避免外戚之祸遂成为历代统治阶级严加防范、整治的重大课题。但如《宋史·外戚传》所说："自西汉有外戚之祸，历代鉴之。崇爵厚禄，不畀事权。然而一失其驭，犹有肺腑之变焉。"而之所以"自古后族能以德礼进退、全宗保名者鲜矣"，外戚之祸屡禁不绝，一个重要原因就是，"盖恃宫掖之宠，接宴私之欢，高爵厚禄骄其内，声色服玩惑于外，莫知师友之训，不达危亡之道，故以中才处之，罕不履败"。[1] 而再深一步追究"自昔之待外戚，鲜不由始纵而终难制也"的原因，后妃本人的态度显然又难辞其咎，"虽曰外戚之过，亦系乎后德之贤否"。[2] 明仁孝文皇后《内训》中专列《待外戚》一节，总结历史上正反两面经验教训：

> 汉明德皇后修饬内政，患外家以骄肆取败，未尝加以封爵；唐长孙皇后虑外家以富贵招祸，请无属以枢柄，故能使之保全。其余若吕、霍、杨氏之流，僭逾奢靡、气焰熏灼、无所顾忌，遂致倾覆，良由内政偏陂，养成祸根……夫欲保全之者，择师傅以教之，隆之以恩而不使之挠法，优之以禄而不使之豫政，杜私谒之门，绝请

---

① 《旧唐书·外戚传》。

② 《内训·待外戚章》。

求之路，谨奢侈之戒，长谦逊之风，则其患自弭矣。若夫恃恩姑息，非保全之道。恃恩则侈心生焉，姑息则祸机蓄焉。蓄祸召乱，其患无断；盈满招辱，守正获福。慎之哉！

《待外戚》侧重谈保全外戚之道，其原则对于防止外戚造成社会动乱同样适用。责任最终还是归结到"后德之贤否"问题上。《内训》甚至进而提出"木痒者内蠹攻之，政荒者内嬖蠹之，女宠之戒甚于防敌"![1] 把一切过错推到后妃身上未免有些过甚其辞，但后妃深明大义、以远见卓识辅佐君王幼主有利于政治清明；反之贪婪奢侈、营私昏聩加剧社会危机祸国殃民也确乎是事实。《明史·外戚传》即称："明太祖立国，家法严。史臣称后妃居宫中，不预一发之政。外戚循理谨度，无敢恃宠以病民。汉唐以来所不及"。由此观之，中国古代针对"妇人之事君，比昵左右，难制而易惑、难抑而易骄"的情况，特别强调对后妃施以"忠诚以为本、礼义以为防、勤俭以率下、慈和以处众"[2] 的正统女教，实非无足轻重之举。而且正统女教肯定正面规谏、反对营私干政的教诲也确实有益于国家机器正常运转，对安定政局、国泰民安不无裨益。从这个意义上看，"纵观往古，国家兴废未有不由于妇之贤否"[3]的结论并非全无道理。

中国古代的正统女教还被统治阶级用作维护宣扬纲常伦理准则的有力武器，从而在强化专制集权统治意识方面发挥了不容忽视的作用。如闻一多所说："封建社会的秩序是那家庭中父权式的以上临下的强制性的秩序。"[1] 国家秩序中的民顺臣忠便是家庭秩

---

① 《内训·事君章》。

② 《内训·事君章》。

③ 《内训·事君章》。

① 《闻一多选集》第2卷第495页。

序中子孝妇从原则的合乎逻辑的翻版与扩张，这是家庭关系与社会关系同构的古代中国的一个显著特点。因而“男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正”[①]，正家而天下定矣的齐家治国模式理所当然的成为历代统治阶级的共识。以至吕本中《官箴》深有体会地说：“事君如事亲，事官长如事兄，与同僚如家人，待群吏如奴仆，爱百姓如妻子，处官事如家事。”于是家庭中的夫为妻纲便与国家中的君为臣纲同样成为统治阶级要求社会成员必须绝对遵守的纲常准则。孔子针对鲁哀公提出的“为政如之何”的问题，曾明白回答：“夫妇别，父子亲，君臣严。三者正，则庶物从之矣。”[②] 从中可以清楚看出要求妇女顺从丈夫已经具有强化君臣关系巩固专制集权统治的重大社会意义。所以妇人之妒悍便被认为是破坏了封建伦理纲常的准则，不但是对宗法社会“妻事夫”人伦之本的否定，而且摇撼冲击了“臣事君、子事父”治理天下之礼仪“常道”。[③] 反之，“国家重贞节以励人妇”，也被统治阶级看成是“帝王治天下”的“导迪彝民之具”。[④] 就这样，夫权与君权（政权）两条巨大的绳索牢牢地编织在一起，相互鼓荡，共同涨落。

中国古代的正统女教也正因为在以上诸方面发挥了稳定政局、强化专制集权统治的奇特功效，而异乎寻常地受到历代统治阶级高度重视。

---

① 《礼记·婚义》。

② 《礼记·哀公问》

③ 《韩非子·忠孝》。

④ 倪谦：《褒旌堂记》。

三、古代中世纪女子教育的历史作用

中国古代的女子教育受到政治、经济、社会结构、思想文化等因素的制约，反过来又对社会发展产生影响。“没有妇女的酵素就不能有伟大的社会变革”[1]，女子教育作为培养、确立规范妇女思想行为价值准绳的重要手段，是酿制这种酵素的主要元素，必然会对历史的发展、社会的变迁打下深刻的烙印。必须承认，中国古代女教在塑造“贤妻良母”正统妇女人格和对女子思想行为实行社会控制方面是颇有成效的，这一点只须把本书关于正统女教的目的内容和古代中世纪对女子思想行为实行社会控制的典型剖析两章对照比较，便可清楚地看出，尤其是妇女殉节和缠足风气的广为流行更是明证。清人汪龙庄回忆母亲的一段文字逼真刻画出了正统女教熏陶控塑下劳苦妇女的精神面貌：

> 病起出汲，至门不能举步。门故有石条可坐，邻媪劝少憩，吾母曰：“此过路人坐处，非妇人所宜。”倚柱立，邻媪代汲以归。
>
> 尝病头晕，会宾至，剥龙眼肉治汤，吾母煎其核饮之，晕少定，曰：“核犹如是，肉当更补也。”后复病，辉祖市龙眼肉以进，则挥去曰：“此可办一餐饭，吾何须此。”固却不食。羊枣之痛，至今常有余恨。
>
> 吾母寡言笑，与继母同室居，谈家事外，终日织作无他语。即病，画师写真，请略一解颐，吾母不应。次早语家人曰：“吾夜间历忆生平，无可喜事，何处觅得笑来？”呜呼，是可知吾母苦境矣。[2]

几千年来，这种无数妇女含辛茹苦“终日织作无他语”默默无闻

---

① 马克思：《致路·库格曼》。

② 《梦痕录》，转引自周作人：《双节堂庸训》。

的崇高奉献，在凝聚家庭宗族、稳定社会结构、巩固自然经济生产方式、强化大一统专制集权等方面发挥了重大作用。乾隆年间著名学者汪中曾为亡母撰墓志铭，其石之首大书七字曰："汪氏母劳苦之碑"![1] 这七个字完全可以移来为天下劳苦妇女立碑。中华民族几千年灿烂辉煌的古代文明，正是建筑在历代妇女劳苦奠立的牢固基石之上。不但劳苦，而且功不可没。这是从宏观的历史眼光肯定妇女对社会发展、文明进步做出的贡献。但正统女教通过控塑妇女思想行为，在凝聚家庭宗族、稳定社会结构、巩固自然经济生产方式、强化专制集权等方面所发挥的诸种效应，在不同历史阶段对社会发展所起作用又不尽相同。

正统女教萌发形成之初的夏商周三代，虽已从父系氏族社会迈入阶级社会门槛，出现私有制和国家，基本奠定了父家长男权的统治地位；但母系氏族社会遗留下的旧传统仍很顽固，并一再向父家长的权威发起反击，新旧社会之间的矛盾和冲突仍很尖锐。《墨子·节丧下》所说"其长子生，则解而食之"，屈原《天问》中"稷维元子，帝何竺（毒）之"的疑问，以及传说中的"尧杀长子"[2] 和大禹"辛壬娶涂山，癸甲生启"，婚后仅二日便生子，遂声明"予不子"，不承认和启的父子关系。[3] 其原因俱如颜师古释《汉书·元后传》"羌胡尚杀首子以荡肠正世"所说："言妇初来，所生之子或它姓。"为防鱼目混珠，确保父亲"血统的不可争辩性"，竟不惜弃杀长子，表明解决子女"以亲生的继承人的资格继承他们父亲的财产"[1]的至关重要，也反映了父系母系之间争权斗争的残酷激烈。本来启杀防风改变"禅让"旧俗，已经奠立父子

① 汪喜孙：《容甫先生年谱》。

② 《庄子·盗跖》。

③ 《史记·夏本纪》。

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》。

世代相传的王位世袭制，标志父权统治取得了决定性胜利。殷商灭夏之后，却又一度被重视母系血统的兄终弟及王位制度所取代。直至周朝代商而立，才再度恢复父子相传之制，并严格规定了父系血统嫡长子继承制度。与此相应，分别代表夏、商、周三代统治思想的经典文献《连山》、《归藏》、《周易》之间的嬗递变迁，也反映新旧社会、母系父系之间经历了反复曲折的激烈斗争。夏之《连山》，首卦“艮”属阳，卦形为“☶”，其上下卦均为一阳爻处于二阴爻之上，显示阳高于阴、男重于女，并构成两座稳重的山形重叠相连，“寓示父子相传之制有若山山相连，绵延万代”。[①]至商《归藏》，亦称《坤乾》，首卦为“坤”，重新恢复了阴居阳上的崇高地位，象征父权势力消退和母系再度复兴。迨至《周易》则首卦再变为“乾”，其卦形“☰”俱为阳爻，明白无误地宣告了父权的绝对权威，女性则被全面排除在外。在现实生活中，保留较多母系遗俗的商代妇女尚能统兵征战，拥有封地、奴隶并享有祭祀特权，至殷周鼎革之际，武王伐纣所列举的一大罪名便是“唯妇言是用”，“牝鸡之晨，惟家之索”。[②]“同姓不婚”的周人，以父子兄弟男性血脉为主干建构严密的宗法制度，愈加勒紧了束缚嫁入本族异性妇女的绳索。意识形态、文献典籍上乾坤颠倒、阴阳易位的变更，便是当时男权女系新旧社会之间波澜壮阔斗争的缩影，是和历史进程中女性地位升降的社会实际相一致的。萌发于此刻的正统女教高举“男女有别”、“男尊女卑”的大旗，宣扬要求女子绝对顺从丈夫、不容他人染指的贞操观念，确曾为辨析父子血缘关系、世代承袭私产不至流失他姓并确立父系嫡长子继承制度提供保证，成为父权最终战胜母系，巩固和发展私有制，使

---

① 参见董乃强：《孔子女性观的形成及其意义》，《传统文化》1991年第3期。

② 《尚书·牧誓》。

人类跨入文明门槛的有力武器。正如恩格斯在《家庭、私有制和国家的起源》一书所指出的，母权制的颠覆这一“女性的具世界历史意义的失败”，乃是“人类所经历过的最激进的革命之一”。它是“随着经济生活条件的发展，从而随着古代共产制的解体和人口密度的增大”，即生产力发展和私有制确立这种“新的、社会的动力发生作用”的结果。与之相连的“个体婚制是一个伟大的历史的进步”，是构成“文明社会的细胞形态”，它同奴隶制和私有财富一起“开辟了一个一直继续到今天的时代”。正统女教的萌发显然是这次历史变革的产物，而反过来又直接对促成这次具有世界历史意义的伟大胜利发挥了巨大作用。如前所述，母系制遗俗的革除并非一蹴而就，直至秦始皇一统天下之后，还在大张旗鼓宣扬“妻为逃嫁（妇人不嫁而招赘），子不得母”、“夫为寄豭（入赘），杀之无罪”，搜捕拘役数以十万计“赘婿”，向周边地区发起大规模“匡饬异俗”、扫荡“妇人尊贵”母系制遗存的强大攻势，“以明人事，合同父子”。[1] 妇礼女教在这场确保“贵贱分明，男女礼顺”[2] 新社会秩序的长期持久斗争中的作用显然不可低估。

春秋战国迄于秦汉，是中国古代生产关系深刻变革和国家体制、礼制法规以及社会家庭结构发展定型的重要时期，也恰恰是正统女教确立强化的重要阶段。诸般森严细密妇礼条规的颁定，进一步突出了父权对女性的至高无上统治地位，更加巩固了父权对女性的全面胜利，这意味男权女系之间斗争的终结，同时宣告了一个新的历史时期的到来。而正统女教在这新的历史阶段中所起的作用又被赋予了新的历史意义。有的学者从扫除氏族普那路亚婚残迹的角度肯定早期儒家重视男女有别“具有重大现实意义和

---

① 《史记·秦始皇本纪》。参见张岩：《对孟姜女传说的再认识——我国母系制遗存的一次大规模破坏过程》，《长城学刊》1993 年第 1 期。

② 《史记·秦始皇本纪》。

特定的历史意义”是不确切的。实际上春秋前期的烝、报现象均非血亲乱婚，而只是名分等级上的乱伦。此时严格妇礼强化女教的真正意义主要在于建立严密的封建家庭和社会秩序，加强个体小家庭的独立地位，这是新兴地主阶级从根本上削弱贵族保守势力的战略措施。导致这一时期正统女教强化的深层契因，同样源于生产力的发展和生产关系、血族家庭关系的变更。随着铁制农具和牛耕的使用推广，“公作则迟”、“分地则速”[1]，个体生产逐渐取代大规模强制性集体耕作；与此同时亲贵合一的宗族血缘纽带松弛，所谓“春秋时犹论宗姓氏族，而七国则无一言及之矣”。[2]本来，在按父系血缘亲疏确立等级贵贱的周代宗法制度下即已确立“刑（礼法）于寡（嫡）妻，至于兄弟，以御于家邦”的原则[3]，如郑玄所释，“文王以礼法接待其妻，至于宗族，以此又能为政治于家邦也”。周人把用礼法控制妇女视为宗法统治的起点，主要是出于确保嫡长子继承制实施无误的考虑。此刻普遍以夫妻联姻横向轴心组成的个体小家庭冲破单纯宗法血缘维系的社会结构，成为构筑君主专制集权制的基础。个体家庭作为社会生产、社会组织的基本细胞和承担国家赋税兵徭的基本单位，逐渐从大宗族中游离分解出来，地位越趋重要。夫妇关系是组成家庭的主导因素，通过女子教育确立妇女的行为导向因此而受到格外重视，这便是《易・序卦传》强调“夫妇之道不可以不久也，故受之以恒”的真谛。春秋战国之际在周人“刑于寡妻”基础之上进一步强化妇礼女教的准则，遂在加强父权统治之外又注入了稳定个体小家庭、巩固专制集权“编户齐民”社会新秩序的更为深刻的涵义。日趋严密的贞节观念和正统妇礼对妇女的激劝教化适应了社会变迁的需

---

[1] 《吕氏春秋・审分》。

[2] 《日知录・周末风俗》。

[3] 《诗经・大雅・思齐》。

要，使她们认识到“妇人守寡养孤，上欲激贞名于当世，中欲不负于黄泉，下欲育遗嗣而继宗也”[1]，滋生出一种神圣的使命感、责任感，甘愿把自己的一切奉献给男子，奉献给家庭、社会、国家，自觉担当起历史赋予她们的职责。于是男人们得以在妇女参与奠定的牢固基石上形成大一统局面，创造出灿烂辉煌的古代文明。女子教育所竭力鼓荡的女子主内、从一而终准则是维系巩固小家庭、私有制的重要因素，在社会转向以个体家庭本位重新组合的历史进程中发挥了催化凝固作用，因而成为稳固新生产方式和新兴政权的重要武器。事实上公元前 667 年齐“相地而衰征”，约三十年后便孕育出齐孝公夫人华孟姬避嫌远别以死守礼的节行（齐孝公公元前 642 年～前 633 年在位）。为履践“越义而生不如守义而死”信条“逮乎火而死”的宋伯姬守寡始于公元前 576 年[2]，她的行为观念源于娘家的教化，是鲁文化熏陶的产物，在伯姬青少年时期或更早些时候鲁国的女教、贞节观念必已得到强化，从时间上看也与公元前 594 年鲁国“初税亩”几乎同时。商鞅“更制其教而为其男女之别”，更直接服务于“民有二男以上不分异者，倍其赋”、“令民父子兄弟同室内息者为禁”的离析宗法宗族大家庭的变革。[3]秦始皇四处巡视宣教，强调“有子而嫁，倍死不贞”，则是为了顺应“秦兼天下，划除旧籍，公侯子孙失其本系”的潮流[4]，巩固“男乐其畴，女修其业”的新型小农经济家庭。[5]紧接会稽刻石大段训诫之后，秦始皇宣称“大治濯俗，天下承风，蒙被休经。皆遵度轨，和安敦勉，莫不顺令。黔首修法，人乐同则，嘉保太

① 《后汉书・灵帝纪》。

② 刘向：《列女传》。

③ 《史记・商君列传》。

④ 《隋书・经籍志》。

⑤ 《史记・秦始皇本纪》。

平。后敬奉法，常治无极，舆舟不倾。"[1] 表明这位千古一帝在不遗余力彻底清除母系遗俗的同时，清醒地把倡导女教鼓励贞节、稳定个体家庭，当作事关巩固政权"舆舟不倾"、长治久安"嘉保太平"的重要保证。

驱动春秋战国之际强化妇礼女教的又一重要因素，是出于防范商周以来普遍存在的因婚姻失序、宠妾与群公子朝臣勾联夺嫡争斗导致的大规模社会动乱。统治阶级自然无法洞察这一时代"礼崩乐坏"动荡变革的根本原因在于生产力的发展突破了旧生产关系驱壳，而只是从表层片面归结为妇人德行"不轨"是肇致变乱的祸根。所谓"赫赫宗周，褒姒灭之"[2]，"懿厥哲妇，为枭为鸱。妇有长舌，维历之阶。乱匪降自天，生自妇人"![3] 民间的古老婚俗、男女之间较为自由开放的社会风气也被视为国家衰亡的征兆，歌咏男女爱情的"桑间濮上之音"乃被斥为"亡国之音也"。[1] 于是整肃妇礼强化女教便被当作事关国家兴败的根本大计。把祸乱说成是"生自妇人"固然是荒诞的偏见，不过也应看到，贵妇宠妃的行为举止在上层社会风云变幻的殊死拚斗中确实往往起到导火引爆的作用。而一旦新制度确立之后，对妇女思想行为严加规整以减少毫无意义的变乱，也确实带有稳定新社会秩序的积极作用，尽管这种妇礼女教加重了对妇女的压迫摧残。

自人类进入文明时代，"任何进步同时也就是意味着相对的退步，这时一些人的幸福和发展是用别一部分人的苦痛和受压抑为代价而实现的"，其中既有阶级压迫，又包含"男性对女性的奴

① 《史记·秦始皇本纪》。

② 《诗经·小雅·正月》。

③ 《诗经·大雅·瞻卬》。

① 《礼记·乐记》。

役”。[1] 因而对女教思想、观念及其实践的社会效应和伦理道德上的评价，便在很大程度上发生偏离和对立。唯一正确的态度是，必须把这种思想和活动放置在当时充满矛盾斗争的特定时代背景中去考察，以判别其进步、保守抑或是倒退、反动。以孔子而论，他所力倡的男女隔绝、“女憧，妇空空”[2]，用今天的眼光看自属糟粕，一无可取；但在当时却符合父权战胜母系的时代流向。清人王聘珍《解诂》云：“憧读曰僮，无知也；空空，无识也”，迹近愚民。其实孔子所谓憧、空，并非一味要妇女蒙昧无知，无非是让妇女不预外事，在这方面不妨糊涂一点，所应殚精关注的应该是如何安分守礼，扮演好主内持家的社会角色。他对博识达理、教子有方、熟谙恪守妇礼女教的鲁大夫公父穆伯寡妻敬姜就曾多次赞叹：“季氏之妇可谓知礼矣！”“公父氏之妇智也夫！”[3] 孔子宣扬“唯女子与小人为难养也，近之不孙，远之则怨”[4]，也主要是在告诫人们把握好处理男女两性和上下尊卑之间关系的分寸。[5] 压抑排斥女性、剥夺她们在国事大政方面受教育和发挥作用权力的同时，又对妇女学习履践妇礼和掌握持家主内本领大加赞誉，这便是他在女子教育问题上所把握的分寸。孔子生活的社会急剧动荡变革时期不免会有沉渣泛起，婚姻失序、妇礼崩坏、母系遗俗乘势复燃，新旧势力斗争十分激烈。“郁郁乎文哉，吾从周”，孔子的女教思想拥护周王朝父权社会的选择，从而汇入历史进步的潮流。从这个意义上看，他的女教主张在当时仍不失为富于新鲜活力的精华。

---

① 恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》第 63 页。

② 王聘珍：《大戴礼解诂》卷 1。

③ 《国语·鲁语》。

④ 《论语·阳货》。

⑤ 参见董乃强：《孔子女性观的形成及其意义》，《传统文化》1991 年第 3 期。

孔子之后的一些政治家、思想家也都十分重视妇礼女教的社会功效.《易传》、《孟子》、《管子》、《荀子》、《韩非子》等诸多典籍都普遍把“男女有别”、“夫妇有义”的原则置于和“君臣有正”相联并列乃至位居其上的地位．而且对妇女的管束更趋严厉．直至《礼记》辑录确立一整套控制妇女的礼法规范，从总体上看，也都顺应了社会变革的潮流．不断调整建构能够适应和强化新秩序的伦理道德．起到维护新生产关系和社会制度的进步作用。就是董仲舒奠立“夫为妻纲”道德准则的努力，以至东汉班昭撰作《女诫》，也还对前期封建文明的建设起到积极作用。其中班昭《女诫》对中国古代女子教育的影响尤其值得重视。历来妇礼规范都侧重从父家长、社会如何控制妇女的角度立论，一味粗暴地压制、管束，而罕能从教化的角度启迪女子自觉认同。班昭首次将《礼记·内则》迄于刘向《列女传》等社会上零散片断的女教论述系统条理化，并做了创造性的补充和发挥，使之更为明确、缜密，奠立起完整的女教理论框架。班昭的《女诫》既从社会本位角度强调对妇女施行封建道德教育的重要；又站在女性的立场劝导妇女自觉接受妇礼女教的规范，以高度的社会责任感履践“贤妻良母”的义务。《女诫》以母亲谆谆教女的形式撰述，深入浅出，亲切感人，又具有很强可供仿效的操作性，从而巧妙架设起一座将社会规范内化为妇女价值取向、行为模式的教化桥梁，如范晔《后汉书》所说，发挥了巨大的“有助内训”效用，并进而对稳定、巩固尚处上升阶段的生产方式、社会制度起到积极作用。勿庸讳言，《女诫》的基本前提建立在对妇女的压抑、束缚之下，其中不乏种种对妇女的过分苛求；而恰恰这些消极面被后世统治阶级片面发挥到极致，成为摧残、压迫妇女的“经典”利器。但这并不能改变早期儒家以至班昭强化妇礼女教的诸般“恶行”在当时仍为顺应时代潮流的积极贡献这一基本事实。那种依照今天道德标准简单地对班昭冠以摧残妇女“千古罪人”恶名的做法显然有欠

公允。

中国古代社会，在春秋战国之际经历了一次深刻变革，至秦汉成熟定型之后，便在相当长的历史时期进入相对平稳的发展阶段。春秋时代赵过创制的铁犁牛耕方式代代相沿，经唐改进为曲辕犁后，亦不再有实质性的突破。与之相应，这一时期在生产方式、社会结构方面也相对稳定，没有发生重大变革。但社会经济从总体上看仍呈现持续上升的势头，至唐宋时期，社会经济之繁荣、科学文化之发达，依然在世界范围居于领先地位。女子教育所具备的凝聚家庭宗族、稳定社会结构、巩固自然经济生产方式、强化大一统封建统治的功能，也还大体上发挥了积极进步的作用。即以正统女教倡导宽容去妒、反对女子干政为例：古代妇女因缺乏实际从政、从经、从戎的机会和经历，后妃通过枕边效应干预政事的结果每以负面效应居多；再加上徇私舞弊、争宠夺嫡，往往导致动乱，这几乎成为无可避免的痼疾。有的朝代为了稳定统治，防止动荡，竟至于制定立太子而杀其母的对策。《魏书》载北魏旧俗云：

> 椒掖之中，以国旧制，相与祈祝，皆愿生诸王、公主，不愿生太子。唯后（宣武灵皇后胡氏）每谓夫人等言："天子岂可独无儿子？何缘畏一身之死，而令皇家不育冢嫡乎？"及肃宗在孕，同列犹以故事相恐，劝为诸计。后固意确然，幽夜独誓云："但使所怀是男，次第当长子，子生身死所不辞也。"[①]

其实此制并不自北魏始，太祖立太子（太宗）将其母刘贵人赐死时即曾告子曰："若汉武帝将立其子而杀其母，不令妇人参与国政，使外家为乱。汝当继统，故吾远同汉武，为长久计。"[②] 为防妇人

---

① 《魏书》卷 14，《宣武灵皇后胡氏传》。

② 《魏书》卷 3，《太宗记》。

干政、外戚作乱，竟至立子杀母，实在是因为历史上外戚祸国的教训至为繁多惨痛！由此看来，尽管“妇妒”中多少包含了女性对社会不公的强烈抗争，折射着渴求平等、尊严的一线光焰；母后干政也涌现过吕后、武则天这样杰出有为的一代进步政治家，但从总体上看，在当时的历史条件下，妇妒和后妃干政确乎迹近一种游弋于社会中的致乱因素。反观宋代所以能在边患不绝的情况下取得社会经济、科学文化的长足发展，一个重要原因就在于“三百余年外无汉王氏之患，内无唐武、韦之祸。”[①] 而宋之所以能够“百年无内乱”、保持社会内部相对稳定，又与“母后之贤独盛”[②] 不无干系。谢肇淛《五杂俎》称“宋时妒妇差少，由其道学家法谨严所致”，清世祖《内则衍义》把“历代独北宋不遘女主之祸”归功于“屡受贤后之福”、“宫闱淑善辈起”，便反映了宋代家法严，重女教的积极作用，至少比“立子杀母”灭绝人性的残酷做法要开明可取得多。明代也是极重女教的王朝，明太祖朱元璋册封马皇后未及三个月，即命翰林儒臣“纂《女诫》及古贤妃之事可为法者，使后世子孙知所持守”，并命工部将戒谕后妃之词镌刻红牌之上，悬于宫中，他亲自告诫道：“后妃虽母仪天下，然不可俾预政事。至于嫔嫱之属……若宠之太过，则骄恣非分、上下失序。故历代宫阃，政由内出，鲜有不为祸乱者也。”[③] 正德《女训》序也说：“我朝家法超轶前古，建立妃后，选择窈窕，授以闺范，导以师氏，动遵礼节，肃雍以将，裨益大化，祗阴教于藩维者，固相踵矣。”史称“是以终三百年无龙漦燕啄之妖，绝毙犬悬龟之祸”[④]，实非偶然。同样，有清一代除清末西太后专权外，基

---

① 《宋史·后妃传序》。

② 胡应麟：《少室山房笔丛·史书占毕二》。

③ 《明史·后妃传序》。

④ 傅维鳞：《明书》卷20，《宫闱纪》。

本上未因母后、外戚、宦官引发动乱，这也和重视女教不无干系。早在天命八年（1623年），太祖即“御八角殿训诸公主以妇道，毋陵侮其夫、恣意骄纵，违者罪之”。对此，陈康祺评论道：“我朝当戎衣戗伐之年即已敕毖闺箴，修明阴教，夭桃秾李，此王化之所由基欤?!”[①]

明代宫官女教的兴衰以及与之相关的后宫管理体制的更替，也明显对政局产生了深远影响。起初，“开创之主，宫中府中设司分职，各有典司。后正位乎内，夫人嫔御交赞。阴教居有保阿之训，动有环佩之响；内无出阃之言，权无私溺之授，法至善矣”。但其后宫官罢设，“虽存女秀才、女史官空名，恒罚提铃、警夜，而宫官大抵皆为奄寺之菜户矣”。权移宦竖之后，“奄寺乃得横行，王振、汪直、刘瑾，恶已贯盈，至魏忠贤揽政，昵一客氏，深宫更无为”，甚至“外而税矿，内而批红，监军则养寇，贼至则开门，贻祸之烈，一至于此”！面对宦官乱政的惨痛教训，论者不无感慨地指出：“使女官旧章不废，袆衣揄翟、绛纱貂婵，雍雍肃肃，何遽称九千岁于大珰之前乎！”[②]

如果说明清时期通过宫廷女教规范后妃行为、健全宫官体制，尚能避免或减少上层无端动乱，还多少有利于社会安定和国计民生，仍可列为应予肯定的有益因素；那么封建社会后期正统女子教育的主流则更多起到阻碍社会变革的消极作用。而且事实上，即使在封建社会前期，正统女教的强化也存在着对社会进步起到消极阻滞作用的一面。对妇女过于苛酷的桎梏束缚远远超过了稳定封建秩序的实际需要，“矫枉过举，遂多失中”[③]，严重封闭窒息了占总数一半人口的创造才能，影响了社会的活力和生气。至明清

① 陈康祺：《郎潜纪闻二笔·太祖教训诸公主》。

② 朱竹坨：《静志居诗话》卷1，《宫掖·司彩王氏》。

③ 马之德：《顾节母传序》。

女教妇礼畸形高涨和妇女殉节风气兴盛更把这种弊病推向极端。春秋秦汉时期女子教育偏重于强调妇女在家庭、宗族中应尽“女正位乎内”的职责，新兴地主阶级生气蓬勃，尚能不拘一格培养人才，妇女尽管从属男子，却不排除在事业包括国事大政上发挥辅佐作用。当时也确实培养、涌现出了以钟离春、庄姪为代表的一批博识达理、富于谋略、对社会发展做出杰出贡献的女性。而封建社会后期的妇礼日益苛严，愈趋腐朽僵化，把男女有别、男尊女卑的差异扩张到极点，守节殉夫的行为也被衍化为“地维赖以立，天柱赖以尊”的女德[1]，当作社会权衡妇女的最高价值准则。殉夫只是在“尽妇道而已”，竟与“夫之贤不贤”毫不相干！[2] 这种妇礼教化制造的愚昧盲从不但扼杀、摧残了无数妇女人才，而且成为统治阶级借以实行文化专制维护腐朽没落统治的法宝利器。正统女教在巩固男耕女织、自给自足自然经济传统生产方式方面所发挥的作用，至此也走向反面，徽州地区的情况堪为典型的例证。该地富甲天下，以举族累世经商著称于世，但结果却未能导入资本主义轨道，相反，“徽州多大姓，莫不聚族而居”[3]，“家乡故旧，自唐宋来数百年世系比比皆是。重宗义，讲世好，上下六亲之施，无不秩然有序”[4]，保留着浓厚的封建宗族血缘关系。当地“贾人娶妇数月，则出外或数十年，至有父子邂逅而不相认者”[5]，“邑俗重商，商必远出。出恒数载一归，亦时有久客不归者，新婚之别，习为故常”。[6] 在这种情况下，妇女对维系家庭、稳定

(1) 陈宏谋：《教女遗规》。

(2) 《明史·列女传》。

(3) 陈去病：《五石脂》。

(4) 嘉靖《徽州府志·风俗》。

(5) 顾炎武：《肇域志·江南十一·徽州府》。

(6) 《歙县志·风土》。

本地社会结构所起作用尤关重要，因此格外重视妇礼教化。徽人千方百计强化宗族统治、宣扬封建礼法，不惜重金广泛镌刻族谱家规、儒家经典、朱子家礼以及《闺范图说》、《女儿经》等女教通俗读物，以加强对妇女思想行为的控制。曾有学者对同治十三年（1874年）《祁门方氏族谱》所载族规进行典型剖析，指出：该族规共32条款，举凡社会生活之方方面面均有涉及，其中专门针对妇女或涉及妇女的条款共13条，计有示家长、友兄弟、别夫妇、防继庶、严嫡妾、训诸妇、肃闺门、重婚姻、事舅姑、和妯娌、植贞节、尚勤俭、节婚嫁等，占族规之40%强。这些条款对妇女一生的行为做了严密的规范，其中最为关键的是强调夫为妻纲。在"示家长"中，要求家长"尤不宜轻信妇女奴隶之言，以取戾于家"。在"别夫妇"中，强调"夫者须正身齐家，不可使牝鸡司晨，为妇者当降心从夫，不可执一己之性间有悍泼不顺"。在"肃闺门"中，责令"妇女当从一处勤绩纺，力机杼，尽其常职。心有专用则邪辟之念自无由生者"。在"植贞节"中，更是以"公论"迫使妇女就范守节："妇女守节最为难事，宗族中或不幸而孤寡者，近属亲邻当资给扶持之，待其节终，公举表扬，以励风化"。[①] 至于对"如改志转嫁者"，则"虽有子，止书其子，不书其母姓氏，为失节故也"[②]，以明义绝。宗族甚至把"闺闱挺秀，巾帼完人"与"学而入政，名登金榜"者相提并论，慷慨地给予"并为家国所重，宗族之光"的崇高荣誉。[③] 正是这种"素崇礼教，又坚守程朱学说"、强化妇礼女教的努力，导致"闺闱渐被砥砺，廉贞扇淑扬馨，

---

① 参见唐力行：《论商人妇与明清徽州社会》，《社会学研究》1992年第4期。以下有关徽州方面史料多转引自该文。

② 《桂林方氏宗谱·凡例》。

③ 《歙淳方氏会宗统谱·凡例》。

殆成特俗"。[1] 由此，该地"节烈著闻多于他邑"[2]、"节烈最多，一邑当他省之半"[3]、"妇女之抗节守义、宁为玉碎者多至不可胜计"[4]，便不足为怪了。也正是这种深入普及的妇礼教化，成功地使女子甘于"犹称能俭，居乡者数月，不占鱼肉，日挫针治缝纫绽。黟祁之俗织木棉，同巷夜从相纺织，女工一月得四十五日"。[5] 难怪《徽州府志》在述及"徽俗能蓄积，不至卮漏"时，感慨道："盖亦由内德矣"！明万历《休宁县志·风俗》也称当地"女人能攻苦茹辛，中人产者，常口绝鱼肉，日夜绩床挫针，凡冠带履袜之属，咸手出，勤者日可给二三人。丈夫经岁客游，有自为食而且食儿女者"，县志作者同样吧"贾能蓄积"归功为"亦犹内德助焉"。本来，对于"寄命于商"[6] 的徽民来说，在商品经济的潮流中十分有利于资本主义生产关系的萌发生长，商品经济的浪潮也为商人妇更新观念、提高妇女地位提供了更好的条件。但是传统女教在徽州地区造就的女子"内德"，却如一道千年古堤，力挽狂澜，隔绝了这种转化的通道。这一女教的坚固屏障，有效地把徽州地区的古老社会结构牢固地包裹在陈腐落后的封建宗族社会框架之中，并且顽固抵御时代潮流的冲击，强有力地把商人妇控塑雕捏成"三从四德"式的贤妻良母社会角色。正如教育家曹孚所指出的，判断教育的好坏，"须以它所从属的那种政治势力的好坏而定"，像斧一样，"在用以造屋子、作器物时，斧是好的；在用来砍倒樱桃树，用以杀人——假定所杀的是好人——时，斧是坏

---

① 民国《歙县志·人物志·烈女》。

② 万历《祁门志·风俗》。

③ 赵吉士：《寄园寄所寄》。

④ 民国《歙县志·人物志·烈女》。

⑤ 康熙《徽州府志·风俗》。

⑥ 康熙《休宁县志》卷7，《汪伟奏疏》。

的"。[1]徽州女教培养出来贞节守礼、勤劳俭朴的标准"内德"，在春秋战国之际，曾经是新兴地主阶级用以砍断奴隶主贵族保守势力羁绊的利剑；到了明清时期则一变而成为封建统治阶级用来维系传统社会"生态平衡"、斫杀资本主义萌芽的凶器。封建社会后期，在包括正统女教在内的封建礼教纲常维护控导之下，个体小家庭和乡土宗族血缘势力再度胶合强化形成的混凝土结构使社会凝固板结，阻滞着社会结构的更新、变革，成为商品经济、资本主义生产关系萌芽发展的巨大障碍。而这又是中国封建文明衰落，远远被甩到世界潮流之外的根本症结。

中国古代的正统女子教育是传统文化的产物，是民族精神的体现；而教育本身是一种自觉的选择，反过来又对妇女素质、民族性格、乃至对中华民族文化精神的建构产生深远影响。包含在正统女教所鼎力宣扬的贞节观念和节烈行为中的克己忘我、坚韧不拔、舍身取义、杀身成仁、贫贱不能移、威武不能屈、富贵不能淫、顾全整体、热爱祖国等品质和情操，集中昭示了中国文化的优秀传统，在历史上每每被悬为激励全民族弘扬磅礴正气的表率。南宋末年元兵南下，池州守臣已遁，通判赵昂摄府事，城破之日其妻雍氏表示："吾独不能相从地下乎？"赵喜，大书"国不可背，城不可降，夫妻俱死，节义成双"，遂俱自经于州治之后堂。[2]人们在历数一些烈女抗暴殉节的事迹后不禁感叹道："噫，使宋之公卿将相贞守一节若此数妇者，岂有卖降覆国之祸哉！宜乎秦贾之徒为万世之罪人也。"[3]明人扬继盛更认为"成天下之事功易，立天下之节义难"，而尤以妇人守节为"天下之至难"。这是因为凭

① 曹孚：《中国教育改造问题》，《曹孚教育论稿》第622页，华东师范大学出版社1989年6月版。

② 转引自《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺烈部》。

③ 陶宗仪：《南村辍耕录·贞烈》。

“一时义气激发”做到“气如雷霆，立如山岳，虽窘辱顿挫生死利害交于前而不可少动”的大丈夫，未必都能历之终身而不变，而唯“妇人之守节则抚而幼孤，振而先业，阴柔之身百责所萃，其负荷之难如此；内无所藉，外无所资，茕然独立，狼狈无依，其植立之难如此；斯须检点之或疏，则群议纷然而起，凛凛焉戒惧避嫌之心自少至老一时不敢少懈”。他特别指出：“节义在妇人者郡县俱有之，而节义在丈夫者天下固不多见；节义之难者，妇人尽之无少歉，而节义之易者丈夫固反亏之，岂非光岳气分天地山川精粹之气不萃于男子而尽萃于妇人之身乎！”[①] 这女教节烈传统中的优秀一面同样构成中国传统文化中的精萃，同样是中华民族的“脊梁”。鲁迅目睹了中国女子“干练坚决、百折不回的气概”和“在弹雨中互相救助，虽殒身不恤的事实”也深切感叹：“中国女子的勇毅，虽遭阴谋秘计，压抑至数千年，而终于没有消亡”。[②] 其间除了沐浴新时代风雨、经历阶级搏斗恶浪磨炼，也依稀可以窥见女教节烈传统中优良一面的影响。毫无疑问，统治阶级总是把坚持民族气节舍身取义以死抗暴的壮举和劳动妇女抚老恤孤的美德巧妙地纳入女教妇礼的轨道，站在维护君权、礼教的立场加以表彰宣扬；而节烈妇女思想深处也确实不同程度带有履践女教妇礼的成分。至于维护纲常以死殉礼作为节烈观念的主流，更集中反映出传统文化中最为腐朽落后的糟粕。愚昧、麻木、拘谨、呆滞、狭隘、依赖、屈从、墨守成规、扼杀个性、毫无创见等封建社会后期“国民积习”中的弱点在妇女身上表现得淋漓尽致。在盛行私塾和家教的时代，“父之教子也倍母，而子之化于母也十父”[③]，母亲对子女实施早期教育对思想品格的定向塑造影响尤为

① 转引自《古今图书集成·明伦汇编·闺媛典·闺烈部》。

② 《纪念刘和珍君》。

③ 黄嘉育：《古列女传序》。

深钜。正统女教中蕴含的精华和糟粕都更为典型地折射和强化了中国传统文化内倾、群体、专制导向的特质，并通过母教对幼童熏习的特殊渠道世代相传凝聚，从正负两个方面有力地塑造着民族的灵魂。

以上着重探讨了中国古代正统女子教育的社会效应和历史影响。如我们在有关章节所揭示的，劳动人民中间存在着的非正统女教以及商品经济发达地区沐浴早期资本主义风雨萌发出的新型女子教育活动，与正统女教既有相同、相通之处，又有鲜明的对立与差异。一般来说，正统女教、尤其是处于衰朽阶段的正统女教，陈腐、僵硬、消极落后的东西更多一些，而民间世俗非正统女教中生动活泼、积极进取、蓬勃向上的因素更为显著。这种矛盾和差异，正是日后随着生产关系、社会性质变革而诞生新型女子教育的内在依据。但即使是在对正统女子教育进行总体评价时，也要注意辨清其性质、内涵、社会效应的历史演变，及其在不同历史阶段所起到的不同作用。应当肯定，正统女教萌生之初，曾经是推动历史前进的人类文明的一个积极成果。在充分剖露其虚伪双重道德观，及其对残害妇女、毒化社会风气、塑造民族“劣根性”起到恶劣影响的同时，也应承认由“男主乎外、女主乎内”性别分工导致对女性的单方面禁锢有其历史存在的必然、合理的一面，并审慎地把混杂在正统女教中的某些积极成分从封建礼教的重重包裹中剥离出来予以历史的肯定。与此同时更不应忽略，尽管正统女教曾一度起到推动社会发展的进步作用，在民族精神、文化传统中渗透进若干优良成分，其前提却是对女子个性和权益的野蛮践踏和对她们才能的压抑摧残；何况这种有限的积极因素越来越被消极落后的主流所掩抑。靠牺牲压抑妇女所能获取的进步毕竟是有限的，而社会为这种进步所付出的代价却凝固了妇女从而也限制了整个民族的进取精神和创造活力，导致了社会结构板滞僵化，从根本上阻碍社会得到更大发展。

后　记

十多年前因整理先父曹孚的教育论稿，较多接触教育方面的问题，有时也遵在英文《中国妇女》社任职的母亲严琬宜之命写点妇女史专栏文章，并因此而撰写一本关于中国女子教育史方面的通俗读物。大约1988年老同学梁军女士把情况透露给《妇女研究丛书》主编李小江，于是这个选题也被列入该丛书出版计划之中。当时手头已有十几万字的书稿，但要提高到“学术研究”的层次，还得下一番功夫改造。古代女子教育本来只占这本书的一小部分，两万多字，只能算是交代背景，显得过于单薄。而要加大分量又很难和近现代部分在体例上保持一致。在征得主编同意之后，遂把近现代部分暂且搁置，改为古代部分单出一册。此后的写作，时辍时续，拖延了四五年之久，除了疏懒怠惰、他事缠身外，很重要的一个原因是深感功力不逮，或在体系的宏观驾驭把握上力不从心，或因史料难觅而难为无米之炊，以至在写作过程中常有陷入误区的感觉。不过当我1993年11月20日终于交出全部书稿时，还是感到这种投入或许并非“入不敷出”。这不但基于前面序言中提到的几点认识，而且这本书的写作对自己的治学，诸如在如何把历时性的叙述和共时性的分析更好地结合起来，从社会史、文化史的视野展开多

层面透视、多角度考察方面，也算是一次有益的尝试和锻炼。当然，自身学业的长进并不意味就能取得满意的社会效果。本书的写作注意“于史有征”虽然并非没有道理，但终因不善“陶熔变化”而显得学究气过重，“纷然杂陈”之咎在所难辞。惟愿所勾画的轮廓和罗列的史料尚能发挥为有关课题研究提供铺路之石的作用。

书稿本已于1993年底经河南人民出版社郭北麟先生和陈智英女士审阅通过终审，但因写作时间拖延太久，出版形势变化很大，难以在短时期内付印。在取得河南人民出版社和李小江女士谅解后，仰赖北京师范大学史学研究所瞿林东教授和教育系王炳照教授强有力的推荐，获得1995年度北京师范大学出版委员会理论著作出版资助，并由北京师范大学出版社推荐获得北京市社会科学理论著作出版基金资助，使本书得以顺利出版。在此向以上单位和各位专家表示由衷的感谢。我的妻子王佩芳女士不但将全部书稿一一誊清，而且作为第一位读者提出了很多修改意见，本书的写作也凝聚了她的心血。我曾经工作过的北京师大图书馆以及历史系资料室提供了诸多方便，北京师大出版社傅占武先生和责任编辑高东风女士为联系出版资助和顺利出版本书付出了辛勤的劳动，在此一并致以衷心的谢忱。

曹大为

1996年3月12日于北京

北京市社会科学理论著作

出版基金资助项目